
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00256809 5











KANT

Akademische Vorlesungen

Von

Dr. August Stadler †
weil. Professor der Philosophie und Pädagogik
am eidgenössischen Polytechnikum in Zürich



Leipzig 1912
Verlag von Johann Ambrosius Barth





KANT

Akademische Vorlesungen

Von

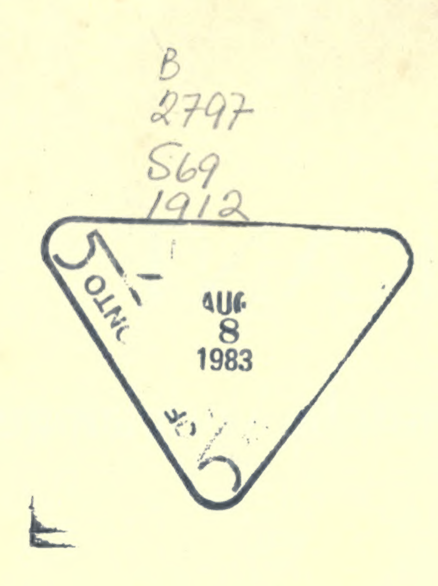
Dr. August Stadler †

weil. Professor der Philosophie und Pädagogik
am eidgenössischen Polytechnikum in Zürich



Leipzig 1912

Verlag von Johann Ambrosius Barth



Vorwort des Herausgebers.

Über den Anlaß und Zweck dieser Publikationen aus dem Nachlaß des Verfassers, sowie über die Grundsätze, welche bei der Redaktion befolgt wurden, habe ich mich in meinen Vorworten zur „Philosophischen Pädagogik“ (1911) und zur „Logik“ (1912) ausgesprochen.

Es sind noch etliche Manuskripte vorhanden, über Herbert Spencer und anderes. Ob und in welchem Tempo diese publiziert werden, hängt von mancherlei Umständen ab, insbesondere auch von der Aufnahme, die dem vorliegenden Buche zuteil wird. Auf welche Weise dieses zu der falschen Bezeichnung „Kants Teleologie“ kam, weiß ich nicht. Ich bemerkte den Fehler erst bei den letzten Bogen.

Zürich, August 1912.

J. Platter.

Inhaltsverzeichnis.

1. Das Zeitalter.

Wenn man ein wissenschaftliches Lebenswerk würdigen will, muß man zweierlei Standpunkte einnehmen: erstens den systematischen, d. h. man muß den Wert des Beitrags bestimmen, den es zur menschlichen Erkenntnis geleistet; andererseits den historischen, d. h. man muß das Milieu studieren, in dem es erzeugt wurde, muß die physischen und materiellen Bedingungen kennen lernen, unter denen es zustande kam, muß untersuchen, welche Hindernisse das eigene Zeitalter ihm in den Weg legte und welche Förderung es ihm angedeihen ließ (Scherr, Schiller und seine Zeit, 3). Göthes Ausspruch: „Zu allen Zeiten sind es nur die Individuen, welche für die Wissenschaft gewirkt, nicht das Zeitalter. Das Zeitalter war es, das den Sokrates durch Gift hinrichtete; das Zeitalter, das Huß verbrannte; die Zeitalter sind sich immer gleich geblieben" — bezieht sich vor allem auf die Hemmnisse, die sich dem vorwärtsstrebenden Individuum in den Weg stellten. Es ist nun klar, daß die Energie, die ein Individuum überhaupt zum Wirken befähigt, es über das Niveau seines Zeitalters hinaustreibt, dem es dann über den Kopf wächst; dann erscheint das Zeitalter wie ein Gewicht, das das Individuum an seinen Füßen schleppt. Allein das Individuum ist darum nicht weniger ein Produkt des Zeitalters, denn die Art, wie seine Energie sich äußert, ist eben doch durch die Richtungen des Zeitgeistes bedingt. Das Individuum ist gleichsam der geistige Nährboden für die Keime, die in der Luft schweben.

Das Zeitalters Immanuel Kants war das Voltaires und Rousseaus, Göthes und Schillers, der franzö-

sischen Revolution und des aufgeklärten Despotismus, eine staunenerregende Epoche. Aus seinem Geiste, sagt Gregorovius, „entsprangen die staunenswertesten Erscheinungen des Friedens und des Krieges, Heroen und Gesetzgeber, Weise und Poeten, Musiker und Bildhauer, hohe und herrliche Menschen. Diese Zeit war ein schöner Dithyrambus auf die Menschheit".

Und Mach sagt (Mechanik 2. Aufl. S. 431): „Erst in der Literatur des 18. Jahrhunderts scheint die Aufklärung einen breiteren Boden zu gewinnen. Humanistische, philosophische, historische und Naturwissenschaften berühren sich da und ermutigen sich gegenseitig zu freierem Denken. Jeder, der diesen Aufschwung und diese Befreiung auch nur zum Teil durch die Literatur mit erlebt hat, wird lebenslänglich ein elegisches Heimweh empfinden nach dem 18. Jahrhundert."

Sollten solche Aussprüche nicht einer einseitigen Empfänglichkeit für die Lichtseiten jener Epoche entspringen? war sie nicht ebenso reich an Schatten, an ethischen und sozialen Gebrechen schlimmster Art? Das ist es gerade, was den Historiker zur Bewunderung anregt, wenn er den Geist der Menschheit in einer Epoche, da er zu entarten scheint, neue Lebenskraft gewinnen sieht. Wir staunen oft vor schweren Krankheitsfällen über die Naturheilkraft des Körpers, der in dem Moment, wo er der Übermacht seiner makroskopischen und mikroskopischen Angreifer zu erliegen scheint, erneuten, kräftigen Widerstand zu leisten beginnt und sich die Gesundheit zurück erobert. So drohen auch zuzeiten gefährliche Keime den Geist zu vergiften und zu ersticken; aber er überwindet die Krise, scheidet die verdorbenen Säfte aus, und, gesunder als zuvor, mit gestählter Energie, gehobenem Mut und neuer Hoffnung schwingt er sich empor zu einer höheren Daseinsstufe. Es ist, als ob die Schmarotzer, die an dem Mark des Bewußtseins zehren, durch ihre Raubwirtschaft

ihren Nährboden schließlich vernichteten und infolgedessen zugrunde gingen; es ist, als ob dann die Seele wieder auf lange Frist gegen die gleichen Gefahren immunisiert, gesichert wäre.

Nie ist das 18. Jahrhundert markanter charakterisiert worden als von Johannes Scherr in seinem trefflichen Buche „Schiller und seine Zeit", in der Einleitung. Ich empfehle dies viel zu wenig mehr gewürdigte Buch angelegentlichst. Ich kann hier nur die wesentlichsten Züge hervorheben.

Das 18. Jahrhundert ist vielleicht die ideen- und tatenreichste Epoche der Weltgeschichte, diejenige, in welcher die mannigfaltigsten und schärfsten Gegensätze sich die Herrschaft über den Menschengeist streitig machen. Als soche Gegensätze erscheinen: die müde Blasiertheit, die in gelassenem Schuldbewußtsein einer kommenden Sündflut entgegensieht, und die begeisterte Hoffnung auf eine neue bessere Zeit; zarteste Sentimentalität und gröbste Sinnlichkeit; radikaler Unglaube, der in der Abschaffung der Gottheit kulminiert, und kritische Wundersucht, die sich von jedem Abenteurer dupieren läßt, daneben pietistische Gefühlsschwelgerei und Andächtelei; rohester Materialismus und feinste Entwicklung des philosophischen Denkens; raffinierte Unnatur und überschwängliche Freude an der Schönheit und Einfachheit der Natur; sittliche Verkommenheit und Erwachen des reinsten und strengsten Pflichtbewußtseins.

Alles drängt, die Denkenden bewußt, die Masse halb- und unbewußt, auf eine Umwälzung hin, und die Denkenden haben die Überzeugung, daß diese Umwälzung erst einer modernen Weltanschauung den endgültigen Sieg über die immer noch fortlebende mittelalterliche verschaffen werde. Daß der Glaube an die Festigkeit der menschlichen Institutionen mehr und mehr erschüttert wurde, dafür sorgten die Zeitereignisse. Im Anfang des Jahrhunderts war der

Staat in der Person des mit absoluter Willkür herrschenden Monarchen aufgegangen. Das würdelose Treiben der Regentschaft und des fünfzehnten Ludwig raubte dem Königtum den Nimbus, durch den es bis dahin noch faszinierend auf die Gemüter gewirkt hatte. Und daß der Staat, wenn er nur wolle, sich von der angestammten Regierung emanzipieren könne, das bewiesen durch ihre Unabhängigkeitserklärung handgreiflich die nordamerikanischen Kolonien. Alte Dynastien und Staaten sah man verkommen, neue emporblühen. Auf den englischen Tron war das Haus Hannover berufen. Seit den Reformen Peters des Großen nahm Rußland an Macht und Ansehen stetig zu. Polen wurde durch die letzte Teilung vernichtet. Das junge Königtum Preußen gewann durch seine Kriegstüchtigkeit steigenden Einfluß, während die alte Macht Österreichs mit dem Erlöschen des Hauses Habsburg durch den Kampf um den herrenlosen Thron erschüttert schien.

Noch bedeutungsvoller waren die Kämpfe, die auf geistigem Gebiet geführt wurden. Es waren die Kämpfe der zum Gefühl der Selbständigkeit erwachten Vernunft gegen die Herrschaft der Autorität in jeglicher Form. Dieser Kampf hatte freilich schon im Mittelalter, der Blütezeit der Autorität, begonnen; aber er war auf kleine Kreise beschränkt geblieben. Jetzt riß er Anhänger aus allen Schichten der Bevölkerung mit sich fort.

Moderne philosophische Waffen hatten im 17. Jahrhundert Descartes und Bacon geliefert. Beide hatten nach einer sicheren Methode gestrebt, zu einer vorurteilsfreien, von aller Überlieferung unabhängigen Erkenntnis zu gelangen. Aber sie schlugen entgegengesetzte Wege ein. Der eine glaubte sein Ziel nur durch Erfahrung, empirische Beobachtung zu erreichen und erklärte, alle Erkenntnis entstamme der richtigen Wahrnehmung. Der andere hingegen wies auf die ratio, die Vernunft als alleinige Quelle. Wahre Erkenntnis müsse die eigene

Natur der Dinge erkennen, wie sie an sich, von unserer Wahrnehmung unabhängig, gegeben seien. Das könne aber nur die Vernunft durch klares und deutliches Denken leisten. Dieser Gegensatz, der Streit zwischen Empirismus und Rationalismus, erfüllt nun die ganze neuere Philosophie. Beiden Methoden, der metaphysischen wie der empirischen, war die dogmatische Voraussetzung gemeinsam, daß uns die Dinge als erkennbare Objekte gegeben seien. Erst Kant fällte dann den Richterspruch, daß der Prozeß beider Parteien gar nicht entschieden werden könne, wenn nicht die Vorfrage erledigt würde, ob, wie weit und unter welchen Bedingungen überhaupt Erkenntnis möglich sei.

In gewissem Sinn streift freilich schon Locke in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand“ (1690) an diese Fragestellung. Bacon hatte erklärt, daß alle Erkenntnis nur möglich sei durch Erfahrung, aber nicht weiter gefragt, was Erfahrung sei. Locke nun unternahm es, zunächst einmal die Erfahrung zu analysieren und in ihrem Entstehen zu beobachten. Die ganze Erfahrung, sagt er, baut sich auf aus einfachen Vorstellungen und diese werden uns sämtlich geliefert entweder von außen durch unsere Sinnesorgane, oder von innen, durch den Sinn der inneren Wahrnehmung. Also alles stammt aus äußerer oder innerer Wahrnehmung, also aus der Sinnlichkeit. Daher nannte man ihn einen Sensualisten. Alle Erkenntnis beruht auf Erfahrung; alle Erfahrung ist sinnlich; also gibt es nur Erkenntnis von Sinnlichem. Das Übersinnliche ist unerkennbar. Daher bleibt uns das Wesen der Dinge, der Körper sowohl wie Gottes und der Seele, verborgen. Dieses Ergebnis war bereits eminent revolutionär; es entzog ja der Orthodoxie, soweit sie sich auf Wissen stützen wollte, den Boden. In der Tat führten nun die englischen Freidenker vom Boden dieser Philosophie aus ihre kritischen Feldzüge gegen die Vorstellung eines persönlichen, mit Eigenschaften, die den

menschlichen analog waren, ausgerüsteten Gottes. Man nannte sie Deisten, weil sie zwar einen Gott als Urgrund der Dinge annahmen, aber nicht einen persönlichen Regenten, und unter Verwerfung der Wunder, Weissagungen und übernatürlicher Offenbarung. Diese „Philosophie des gesunden Menschenverstandes" fand großen Anklang bei der englischen Aristokratie und von dort aus verbreitete sie sich in den festländischen, namentlich zunächst französischen Salons.

Aber eine weitere Frage machte sich geltend. Was sind eigentlich jene Elemente der Erfahrung, die sinnlichen Wahrnehmungen? sind sie körperlicher oder geistiger Natur? Körperlicher, erklärte der Materialismus. Es sind Bewegungszustände im Gehirn, hervorgerufen durch Einwirkung äußerer Reize auf die Sinnesorgane. Alles ist Stoff und Bewegung des Stoffs. Der Mensch ist eine Maschine, die Welt ist eine Maschine. Diese Auffassung war angeregt worden durch die Philosophie des englischen Sensualisten Thomas Hobbes († 1679), der mit Bacon befreundet war. Ihren Höhepunkt erreichte sie in dem Buche „Système de la nature" (1770) des Baron von Holbach, in welchem die Vorstellung von Gott nicht nur als unnötig, sondern sogar als schädlich verpönt wurde. Sie erkläre nichts, tröste niemanden, sondern ängstige nur. Wesen, die jenseits der Natur stehen sollen, seien nur Geschöpfe der Einbildungskraft.

Der Idealismus erklärt, die sinnliche Wahrnehmung sei geistiger Natur. Dieser Standpunkt wurde begründet durch George Berkeley aus Irland in „Treatise on the principles of human knowledge" (1710). Die sinnlichen Wahrnehmungen seien Eindrücke in unserem Geiste, d. h. Vorstellungen oder Ideen. Es gibt daher nur wahrnehmende Geister und wahrgenommene Ideen. Aber die Ideen wirken gesetzmäßig auf uns und müssen daher eine gesetzmäßige Ursache haben. Diese kann nur der unendliche Geist, d. h.

die Gottheit sein. Das Unding „Materie" aber existiert nicht. Der Materialismus erscheint Berkeley als der Gipfel des Unsinns.

So endigt sein folgerichtiger Sensualismus in einem übersinnlichen Postulat. Das war eine Aufhebung des Ausgangspunktes und mußte auf den verschiedensten Seiten Widerspruch erzeugen. Der Umstand ferner, daß zwei so feindliche Vorstellungsarten, wie Materialismus und Idealismus von der gleichen Locke'schen Philosophie herstammen konnten, mußte Zweifel erwecken an dem Wert des sensualen Prinzips überhaupt. Diesen Standpunkt des Skeptizismus nimmt der Schotte David Hume ein. Sein bekanntestes philosophisches Werk erschien 1748 unter dem Titel „Enquiry concerning human understanding" in London. Wären uns die Ideen vereinzelt, zusammenhanglos gegeben, so würden sie nicht zu Erkenntnissen für uns werden. Die Erkenntnis beruht darauf, daß wir gesetzmäßige Beziehungen, insbesondere Kausalbeziehungen zwischen den Ideen entdecken. Wie kommen wir zur Vorstellung von Ursache und Wirkung? Ein Erfahrungsbegriff ist die Kausalität nicht; denn gegeben sind uns nur einzelne Eindrücke, nicht ihre Verknüpfung. Daß sie wie Ursache und Wirkung aufeinander folgen, denken wir vielmehr zu den Eindrücken hinzu. Aber sind wir zu einem solchen Gedanken berechtigt? Nein; denn wir können ihn nicht begründen. Wir können keinen Grund angeben, warum, weil etwas ist, auch etwas anderes sein müsse. Die Kausalität ist also weder ein Erfahrungs- noch ein Vernunftbegriff. Sie kann daher nichts anderes sein als ein Produkt unserer Einbildungskraft. Dies entsteht dadurch, daß uns Eindrücke wiederholt in gleicher Reihenfolge gegeben werden. Wir gewöhnen uns dann daran, wenn wir den ersten sehen, den zweiten zu erwarten, und bilden uns so schließlich ein, der erste sei die Ursache des zweiten. Der Kausalbegriff kann also nur dazu dienen,

uns an solche Zusammenhänge zu erinnern, die uns einmal gegeben waren; aber er trägt uns nicht über die Erfahrung hinaus. Metaphysik und Theologie können somit nichts als Täuschungen enthalten. Also auch der Skeptizismus ist ein Bundesgenosse der radikalen Parteien.

Auf der anderen Seite aber kämpft nun der Rationalismus für die Leistungsfähigkeit des Denkens und seine Superiorität über die Sinnlichkeit. Erkenntnis ist nur möglich durch klares und deutliches Denken, lehrt Descartes. Dieses geht aus von ersten Gründen, die unzweifelhaft gewiß sind, und schreitet stetig fort von Folgerung zu Folgerung. Ein Vorbild seiner Methode gibt die Mathematik. Auf diesem Wege findet er, daß es zwei wesensverschiedene Substanzen in der Welt gibt: die ausgedehnte und die denkende, Geist und Körper. Im Menschen sind beide vereinigt und üben wechselseitigen Einfluß aufeinander.

Allein dieser Dualismus enthält ein Wunder: da Geist und Körper gänzlich ungleichartig sind, können wir nicht verstehen, wie sie miteinander vereinigt sein und aufeinander wirken sollen. Wo aber das Denken ein Wunder übrig läßt, hat es sein Versprechen einer Erkenntnis nicht erfüllt. Dies sucht nun Spinoza (1632—1677) einzulösen. Es gibt nur eine einzige Substanz, Gott, und Denken und Ausdehnung sind ihre beiden Grundeigenschaften. Aus dem Wesen Gottes folgt die von Ewigkeit her bestehende Ordnung aller Dinge, die in einem ausnahmslosen Kausalzusammenhange besteht. Wie in der Mathematik alles notwendig, alles im Verhältnis von Grund und Folge ist, so in der Welt der Dinge. Wie aus dem Wesen einer mathematischen Figur alle ihre Bestimmungen sich ergeben, so folgt auch alles einzelne in der Welt aus dem Urgrunde. Aber auch diese Auffassung läßt unerklärt, wie geistige Vorgänge durch körperliche bewirkt werden oder umgekehrt. Wie soll die Tatsache der Erkenntnis erklärt werden, wenn

das körperliche Geschehen keine Wirkung auf die geistige Seite des Menschen üben kann?

Diese fortbestehende Lücke drängte zu einer Lösung, die Leibniz (1646—1716) unternahm. Ihm ist die Welt ein Inbegriff zahlloser Krafteinheiten oder Monaden. Diese schließen sich durch Repulsivkräfte gegenseitig von ihren Sphären aus und bilden so die Körperwelt. Zugleich sind sie mit Vorstellungskraft begabt, eine jede in einem ihr eigentümlichen Grade. So bilden sie in unendlich kleinen Abstufungen ein Stufenreich vorstellender Wesen, in welchem alle Grade von Klarheit von der dunkelsten bis zur hellsten Vorstellung vertreten sind. Die Verbindung und Trennung der Monaden beruhen auf einer äußeren, mechanischen Kausalität, ihr Vorstellungsablauf auf einer inneren, psychologischen. Zwischen beiden gibt es keine Wechselwirkung. Die Monaden sind keine Fenster, um äußere Einflüsse einzulassen. Aber zwischen Vorstellungen und Bewegungen besteht eine durch Gott von Ewigkeit vorherbestimmte Harmonie. Seele und Körper des Menschen stimmen zusammen wie zwei von Anfang an gleichgestellte Uhren von gleichmäßigem Gange. Damit war ein Begriff gewonnen, durch welchen sich die Möglichkeit der Erkenntnis wenigstens denken ließ. Aber er war gewonnen nicht aus dem Bestand der Erfahrung, nicht durch Zergliederung des logischen Gefüges des menschlichen Wissens, sondern durch Konstruktion eines Verhältnisses im Unendlichen, Übersinnlichen, vor welchem unsere Denkmittel die Geltung verlieren.

Solcher Art sind die Standpunkte und Gegensätze, welche dieser Zeit ihr philosophisches Gepräge geben. Und daß nun diese Gedanken und Bestrebungen nicht auf die Schule, auf die gelehrten Kreise beschränkt blieben, dafür sorgte eine glänzende Reihe praktischer Denker und philosophisch interessierter Schriftsteller, und zwar zunächst in Frankreich, von dort aber auch auf die

deutschen Gemüter wirkend. Schon Blaise Pascal hatte durch seine „Pensées sur la religion“ (1669) der skeptischen Richtung in weitem Kreise den Boden geebnet. Die „Maximes“ von Larochefoucauld (1665) und die „Caractères“ von Labruyère (1687) hatten Interesse erweckt für die Beobachtung des tatsächlich gegebenen, empirischen Menschen und die spekulative Moral durch den Gedanken erschüttert, daß alle Handlungen des Menschen aus Eigenliebe entspringen. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde diese Lehre vom Egoismus als Triebfeder aller Handlungen hauptsächlich durch die materialistische Begründung des Helvétius in „De l'esprit“ (1758) verbreitet, und zwar so, daß eine geistreiche Französin von ihm sagen konnte: „C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde“ (Scherr, Allgem. Lit.).

Montesquieus scharfe Kritik der politischen, kirchlichen und sozialen Zustände Europas war um so erfolgreicher, als er sie zunächst in Form eines Romans („Lettres Persanes“, 1721) darbot. Diderot, der sich ebenfalls durch Romane einführte, gab 1746 seine „Pensées philosophiques“ und weiterhin zahlreiche philosophische Schriften heraus, durch welche er die weltmännische Gesellschaft Europas für die zeitbewegenden Gedanken interessierte. Um dieser das gesamte epochemachende Wissen der neuen Zeit zugänglich zu machen und zugleich das alte Wissen als überwunden, der Vergangenheit angehörig, als Inbegriff von Vorurteilen darzustellen, gab er die Encyclopädie heraus oder ein „dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des lettres, par une société de gens de lettres“ (1751—1766). Zur Herausgabe dieses Werks verband er sich mit den besten Köpfen des Jahrhunderts. Der Mathematiker d'Alembert schrieb die Einleitung dazu, welche den Ursprung, die Gliederung, die Methode und den Fortschritt der Wissenschaften in trefflicher Weise behandelt. Seither ist „Encyclopädie“ der Name geworden für solche Sammel-

werke des Wissens. Nur die Engländer hatten schon seit 1728 die berühmte „Cyclopädia“ von Chambers, die den buchhändlerischen Anstoß zur „Encyclopädie“ gab, da sie ihren Herausgeber bereichert hatte. Nur die Deutschen gebrauchen das Wort „Konversationslexikon“. Der Erfolg des Riesenwerks beruhte hauptsächlich darauf, daß es der kongeniale Ausdruck der skeptischen Denkweise des Jahrhunderts war.

Wie sehr sich die Regierung der Gefahr bewußt war, die ihr von seiten dieser geistigen Armee drohte, beweisen die zahlreichen Verbote, die das Erscheinen des Werkes hemmten. Im Verbot, das den Ankauf der beiden ersten Bände untersagte, heißt es:

„Sa Majesté a reconnu que dans les deux volumes on a affecté d'insérer des maximes tendant à détruire l'autorité royale, à établir l'esprit d'indépendance et de révolte, et, sous des termes obscurs et équivoques, à élever les fondements de l'erreur, de la corruption des mœurs, de l'irréligion et de l'incrédulité“ (Bertrand, D'Alembert, 83).

Die erfolgreichste Waffe gegen die Vorurteile der Menschheit ist, wenn sie von einem Meister gehandhabt wird, der Spott. Mit dieser Waffe hat, wie nie einer zuvor, Voltaire (1694—1778) dem Geiste seiner Zeit Bahn gebrochen. Kulturgeschichtlichen Wert hat der Spott freilich nur dann, wenn er Bundesgenosse der guten Sache ist. Das war bei Voltaire der Fall. Er war ein Freund der Verfolgten, Elenden, Aufrichtigen, ein Feind der Unterdrücker, der Heuchler, der Dunkelmänner. Auch hat er diese Waffe nicht nur mit der Treffsicherheit des Genies, sondern mit der nachhaltigen Kraft geführt, die ein umfassendes Wissen verleiht. Die Freiheit seines Geistes verdankt er dem Studium der Newtonschen Naturphilosophie, die er sich deshalb vornahm den Gebildeten zu erklären. So wurde er zum beredten Vertreter der Methode der Erfahrung. In seinen „Elémens de la Philosophie de

Newton", Amsterdam 1738, sagt er in der Vorrede: „Ce nom de nouvelle Philosophie ne serait que le titre d'un Roman nouveau, s'il n'annonçait que les conjectures d'un Moderne, opposées aux fantaisies des Anciens. Une Philosophie, qui ne serait établie que sur des explications hazardées, ne mériterait pas en rigueur le moindre examen. Car il y a un nombre innombrable de manières d'arriver à l'erreur, il n'y a qu'une seule route vers la vérité: il y a donc l'infini contre un à parier, qu'un Philosophe qui ne s'appuiera que sur des Hypothèses ne dira que des Chimères. Voilà pourquoi tous les Anciens qui ont raisonné sur la Physique sans avoir le flambeau de l'expérience, n'ont été que des aveugles, qui expliquaient la nature des couleurs à d'autres aveugles . . . On tâchera de mettre ces Eléments à la portée de ceux qui ne connaissent de Newton et de la Philosophie que le nom seul. La Science de la Nature est un bien qui appartient à tous les hommes. Tous voudraient avoir connaissance de leur bien, peu ont le tems ou la patience de le calculer; Newton a compté pour eux".

Von den Engländern lernte er ferner, daß es nicht eine absolute Gleichheit, sondern nur eine vor dem Gesetz gebe. Die Geschichte bereicherte er durch Einführung der Kulturgeschichte („Essai sur les mœrs et l'esprit des nations", 1756).

In der Philosophie schloß er sich an Locke an. Alle Erkenntnis stammt aus den Sinnen, aber gewisse Ideen fließen mit Notwendigkeit aus der menschlichen Natur, wenn sie auch nicht angeboren sind. Das Dasein Gottes folgt aus der Zweckmäßigkeit der Natur, der Glaube an ihn ist notwendig als Stütze der moralischen Ordnung. „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie qu'il existe." Ebenso gilt ihm die Annahme der Unsterblichkeit für unentbehrlich. Über den Optimismus von Leibniz macht er sich lustig, hofft aber auf den Fortschritt. Aber der Fortschritt ist nur relativ,

da die Tugenden der Menschen mit ihren natürlichen Gewohnheiten in fortwährendem Kampfe stehen.

Man kann sich heute nicht ohne Staunen vergegenwärtigen, mit welchem Gleichmut die herrschende Gesellschaft des 18. Jahrhunderts diese ihrem eigenen Fortbestand so gefährlichen Ideen aufgenommen. Sie spielte mit ihnen, als ob es sich bloß um ein jeux d'esprit handelte. Das ist in der Tat nur so zu erklären, daß die einen sie als bloße theoretische Causerien betrachteten oder die umgestaltende Kraft überhaupt verkannten, die dem Gedanken innewohnt, daß andere wieder sich zwar bewußt waren, auf einem Vulkan zu stehen, der durch den skeptischen Sturm angefacht wurde, daß aber der unerhörte Leichtsinn jener Zeit sie hoffen ließ, die Katastrophe nicht mehr zu erleben. Das „après nous le déluge" ist der Ausdruck dieser Stimmung. Welch gewaltiger Gegensatz zwischen damals und jetzt! Die Gegenwart rechnet mit der Umwandlung der gesellschaftlichen Ordnung als mit einem nicht zu ignorierenden Faktor und sucht der zerstörenden Umwälzung durch sukzessive, den Zeitverhältnissen entsprechende Reformen vorzubeugen. Man behandelt die Revolution prophylaktisch, mit demselben Mittel wie die großen Epidemien, und dem einzigen, das Erfolg verspricht: durch Bildung der Massen. Die Demagogen sind die Kurpfuscher auf dem Gebiete der Politik. Ihr Erfolg und ihre Macht kann nur dadurch bekämpft werden, daß man das Volk durch Bildung befähigt, Wahrheit und Lüge zu unterscheiden.

Das bezieht sich natürlich nicht mit auf Rußland, dessen Gesellschaft, weit hinter der französischen des 18. Jahrhunderts zurückstehend, nicht aufhört an die Unüberwindlichkeit der Kosaken zu glauben und an die unbegrenzte Fortdauer der korrupten Bureaukratie.

Es gab gewiß auch im 18. Jahrhundert ernste Gemüter genug, welche das kommende Unheil voraussahen. Aber

sie versuchten nicht einmal eine Gegenwirkung, denn auch sie waren überzeugt, daß ein Neues und Besseres kommen müsse, ohne aber selbst die Energie und Selbstverleugnung zu besitzen, zu seiner Herbeiführung beizutragen. Und das ist wohl hauptsächlich auf J. J. Rousseau (1712—1778) zurückzuführen. Viele, die sich abgestoßen fühlten durch die Frivolität der materialistischen Philosophie, wurden mitgerissen durch den leidenschaftlichen Ernst des Gefühlsmenschen Rousseau. Er erschien den Zerstörern gegenüber als Aufbauer. Zwar zeigt und bekämpft auch Rousseau die Übel einer entarteten Kultur, die Unnatur der Gesellschaft und die Korruption in Staat und Kirche. Sein Roman „Emile" beginnt: „Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre; il mêle et confond les climats, les éléments, les saisons; il mutile son chien, son cheval, son esclave; il bouleverse tout, il défigure tout; il aime la difformité, les monstres, il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme; il le faut dresser pour lui, comme un cheval de manège; il le faut contourner à sa mode, comme un arbre de son jardin". Aber diese Kritik enthält eben zugleich auch den positiven Hinweis auf das Rettungsmittel: die Rückkehr zur Natur. Aus dem von ihm erträumten Naturzustand soll sich die reine Demokratie zu vollkommener Freiheit und Gleichheit entwickeln. Von dem trostlosen Materialismus aber soll der Mensch erlöst werden durch den Vernunftglauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Daß diese französischen Ideen in Deutschland Aufnahme fanden, ist schon aus der damals herrschenden Vorliebe für französische Kultur begreiflich. „Man hat mit Recht darüber geklagt, welch eine tiefe Schmach es war, daß unter Ludwig XIV. ganz Europa sich der All-

gewalt französischer Sitte und Sprache beugte. Jetzt aber wurde es von höchster Bedeutung, daß die französische Sprache und Bildung die Sprache und Bildung der ganzen Welt war" (Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts I, 4). So konnten nun die neuen Ideen, die in Frankreich ihre wirksamste Form gewonnen hatten, der ganzen Welt zugute kommen.

Übrigens hatte sich doch auch eine selbständige deutsche Bildung in weitere Kreise verbreitet. Christian Wolff in Halle (1679—1754) brachte die Leibnizsche Philosophie in ein System und machte sie dadurch populär, daß er es wagte, deutsche Lehrbücher zu publizieren. Dieses Verdienst ist um so größer, als er die philosophische Terminologie, zum Teil wenigstens, erst schaffen mußte. So bahnte Wolff der „deutschen Aufklärung" den Weg; diese wollte das Bleibende aller Systeme den Gebildeten so darbieten, daß sich der „gemeine" oder „gesunde" Verstand damit befriedigt erklären konnte. Diese Tendenz bekundet sich schon in den Titeln. Der hervorragende Gegner Kants, Christian Garve, schreibt „Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben" (1792—1802). Aus der Vorrede entnehmen wir folgende Stelle: „Die Materien, welche ich hier bearbeitet habe, sind zum Teil so populär, daß darüber jedermann sein eigener Lehrer sein und der Schriftsteller höchstens nur das Verdienst haben kann, das, was der vernünftige Mann über die Sache immer gedacht hat, deutlicher mit Worten auszudrücken".

J. J. Engel veröffentlicht 1775 ein Buch mit dem Titel: „Der Philosoph für die Welt". Man wählt die populären Formen des Briefs und des Essay oder Gesprächs und befleißigt sich zierlicher Darstellung. Der Verteidiger der Toleranz und der Weltweise der Aufklärung par excellence Moses Mendelssohn (1729—1786) wird von

Kant wegen der Eleganz seines Stils bewundert. Er liebt die einladende Doppelform des Titels: „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele“ (1767); „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ (1783); „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes“ (1785). Die philosophischen Schriften dieser Zeit sind meist mit allegorischen Titelkupfern verziert.

Auch die Literatur erwachte in Deutschland zu neuem Leben. Die Züricher Bodmer und Breitinger kämpften erfolgreich gegen die Tyrannei des französischen Geschmacks und für die Rückkehr zur Naturwahrheit. Der Glaube an eigenes Können wurde mächtig verstärkt, als 1748 die ersten Gesänge von Klopstocks Messias erschienen. Wieland bewies, daß in deutschem Gewande auch die lächelnde Muse, die heitere Grazie sich heimisch fühlen könne. Die Aufklärung fand in Christoph Friedrich Nicolai (1733—1811) ihren eigenen Buchhändler. Durch ihn nahm die deutsche Journalistik einen großen Aufschwung. Er gründete eine Reihe von Zeitschriften, welche die Schätze des „common sense“ zum Gemeingut der Welt machen sollten. Sein Freund Lessing begründete die wissenschaftliche und die ästhetische Kritik, wies hin auf Shakespeare und auf das antike Schönheitsideal und befreite durch theoretische Betrachtungen wie durch seine eigenen Dichtungen das deutsche Können endgültig von der Fremdherrschaft des französischen Geschmacks. Überall und von allen Seiten her werden die alten Formen zerbrochen, und zwar mit einer Energie und einem Ungestüm, daß man die Hochflut dieser Bewegung mit keinem besseren Namen bezeichnen konnte als dem des Klingerschen Dramas „Sturm und Drang“ (1776). Daß dieses Stürmen und Drängen nicht der Rausch einer überreizten Generation, sondern das Symptom einer erstarkten, überquellenden Lebenskraft war, das beweist am besten die urgesunde Erscheinung der klassischen Muse von Goethe und Schiller,

die dann aus den geglätteten Wogen in vollendeter Schönheit emporstieg.

Mit der Höhe der deutschen Bildung fällt die große französische Revolution zusammen. Beide Bewegungen haben im Grunde dieselbe Triebfeder: Verlangen nach Erkenntnis und Verwirklichung freier Menschlichkeit (Hettner I, 6).

So hat keine Epoche der Weltgeschichte das Entstehen und Vergehen menschlicher Iustitutionen, das Irren und das Fortschreiten menschlichen Erkennens, die Schönheit und die Häßlichkeit menschlichen Handelns in größerer Mannigfaltigkeit und in schärferer Gegensätzlichkeit gesehen als das 18. Jahrhundert.

Mitten in diesem Kampf ums Dasein der alten und der neuen Ideen reift langsam die Kantsche Philosophie.

---

2. Friedrich der Große.

Nicht nur bei der „Gesellschaft“, sondern auch bei den Fürsten fanden die neuen Ideen Eingang. Dieser Erfolg sollte von hoher Bedeutung werden für Kant und seine Philosophie. Verschiedene Monarchen und Staatsmänner machten den Versuch, die Verwaltung ihrer Länder im Sinne der neuen Ideen umzugestalten, so vor allem Friedrich der Große und Joseph II. So erleben wir das Schauspiel einer monarchischen Revolution, die der Bildung der Monarchen ihre Entstehung verdankt (Hettner I, 5).

Von allen Gestalten des 18. Jahrhunderts hat keine im Schicksal der Kantschen Philosophie eine größere Rolle gespielt als Friedrich der Große. Kant erlebte vier Regierungsepochen, deren Wechsel nicht ohne Einwirkung auf sein Geschick blieb. Seine Jugend und Erziehung fiel in die Regierung Friedrich Wilhelms I. (1713—1740). Seine Charaktereigenschaften waren strammes, entschiedenes Wesen, Ordnungsliebe, einfache christliche Gesinnung, Vorliebe für das Militär, strenge Sparsamkeit. Der köstliche Hofhalt seines Vaters wurde sofort aufgelöst. Gingen ihm die notwendigen Eigenschaften des Diplomaten ab, so waren seine Verdienste um die innere Verwaltung um so größer. Er schuf das preußische Offizierkorps und Heer, eine monarchisch gesinnte Aristokratie, die Finanzverwaltung, überhaupt das Beamtentum. Durch die treffliche Verwaltung der Domänen begründete er die finanzielle Leistungsfähigkeit des preußischen Staates. Er hat die Leibeigenschaft wenigstens auf den Staatsgütern abgeschafft. Er erwarb sich erhebliche Verdienste um das Volksschulwesen. Er gründete 2000 Elementarschulen und verkündete 1717 den

Grundsatz der allgemeinen Schulpflicht. Er trug durch Anregung von Lehrerseminarien Sorge für methodische Ausbildung von Lehrern. 1722 wurde das große Waisenhaus in Potsdam für 2500 Kinder begründet. Er gab das erste allgemeine Schulgesetz heraus (1713) und regelte zum ersten Male das Diensteinkommen der Lehrer gesetzlich (1736). Sogar ein schüchterner Anfang mit der Unentgeltlichkeit des Volksschulunterrichts wurde gemacht, indem der König 1715 anordnete, daß in Pommern, wo das Schulwesen am meisten zurückgeblieben war, die armen Kinder „ohne Entgelt informiert werden sollen". Bei all diesen Bestrebungen hatte er aber nur die praktische Nützlichkeit im Auge: „ein accurater Rechenmeister" war ihm lieber als „alle Schreibmeister" (Lindner, Erziehungskunde 650). Für Kunst und Wissenschaft mangelte ihm jedes Verständnis. Nur Theologie und Nationalökonomie, deren Brauchbarkeit für den Staat ihm einleuchtete, fanden Gnade vor ihm. Die von Friedrich I. gegründete Akademie geriet in Verfall und aus ihrem Etat wurden die königlichen Hofnarren besoldet (Brockhaus). Friedrich Wilhelm war fromm. Er wollte freilich nicht als Pietist gelten, trat aber doch mit den damals noch neuen Pietisten zu Halle in Verbindung (Gförer, Geschichte des 18. Jahrhunderts, II, 25. Vertreter des Pietismus daselbst war vor allem Aug. Herm. Francke (1663—1727), Stifter des Halleschen Waisenhauses und vieler damit verbundener Anstalten). Er hielt streng auf die äußerliche Bekundung der Frömmigkeit und hat schon als junger Prinz dem wenig älteren Fürsten von Dessau seinen Unfleiß im Besuch des Gottesdienstes zum Vorwurf gemacht. Er wünschte, daß der Unterricht im Christentum nebst Gebet und Predigt und Bibelstunde und Katechismus, wie einst bei ihm selbst, so auch bei seinem Sohne zur Grundlage alles Unterrichts gemacht werde (Koser, Friedrich der Große als Kronprinz, 1886, 5).

Friedrich Wilhelm I. hat trotz seiner Unbildung und trotz seines vorwiegend auf Steigerung der Macht gerichteten Strebens eine Reihe vortrefflicher Eigenschaften in sein Volk gepflanzt. Man glaubt den Geist der Zeit in seinem Wirken zu fühlen, wenn man die Entwicklung des jugendlichen Kant verfolgt. Es ist, wie wenn seine Seele dazu bestimmt gewesen wäre, diese Eigenschaften in vollendeter Gestalt zur Darstellung zu bringen: das Pflichtgefühl, die Ordnungsliebe, die Arbeitslust und -kraft, die Vorliebe für geregelte Lebensweise, die Sparsamkeit. Auch der pietistische Keim, den er empfing, ist nicht zufällig, sondern durch das Zeitalter in ihn gesetzt worden.

Die Blüte von Kants Tätigkeit fällt in die Regierungszeit Friedrichs II. (1740—1786). Zwar war der Siebenjährige Krieg (1756—1763) seinem äußeren Fortkommen hinderlich. Aber in den folgenden Friedensjahren kam das kritische Werk zur Reife, und seine Hauptgrundlagen waren ausgeführt, als das Zeitalter Friedrichs zu Ende ging. Allein es wäre nimmer zustande gekommen, hätte es nicht ein günstiges Schicksal gefügt, daß Friedrich nicht nur der pflichttreueste Beamte und genialste Stratege, sondern auch ein freisinniger Philosoph war. Kant war sich dessen bewußt. In der Abhandlung „Was ist Aufklärung?“ (1784) sagt er: es seien deutliche Anzeichen vorhanden, daß die Hindernisse der Aufklärung des Menschen allmählich weniger werden. „In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung oder das Jahrhundert Friedrichs“ (Ausgabe Hartenstein IV, 166). Man darf behaupten, daß, wenn die Erziehung Friedrichs nach dem Plan und im Sinne des Vaters gelungen wäre, die „Kritik der reinen Vernunft“ nicht geschrieben worden wäre. Wäre Friedrich devot und der Kirche zu Diensten gewesen, würde Kants Schreiben und Lehren schon früh gemaßregelt worden sein. Kant aber würde sich nicht dagegen empört haben; denn er nahm es, wie wir sehen werden,

sehr streng mit seiner Untertanenpflicht und vertrat außerdem den Grundsatz, daß man zwar nichts sagen dürfe, was man nicht denke, aber nicht verpflichtet sei, alles zu sagen, was man denke. Kants Bedeutung als eines Zermalmers und Umwälzers liegt in seinen Schriften, nicht in seinem persönlichen Auftreten. Persönlich, als Bürger, nahm er weder dem Staat noch der Kirche gegenüber eine revolutionäre Stellung ein. Er erschütterte die Grundfesten der religiösen und politischen Dogmen lediglich durch die fernwirkende Kraft wissenschaftlicher Werke. Die Wahrheit ist nicht auf die Zufälligkeiten der Kulturgeschichte angewiesen, sie bricht sich früher oder später unweigerlich Bahn. Aber man freut sich als über einen Glücksfall, wenn man sieht, daß das Zusammentreffen der Umstände ihren Fortschritt in ungewöhnlicher Weise begünstigt hat.

Kant und Friedrich sind sich übrigens nicht persönlich begegnet und kannten sich innerlich offenbar recht wenig. Kant hatte jedoch an dem Minister v. Zedlitz, der in Unterrichtssachen Friedrichs rechte Hand war, einen warmen Verehrer.

Man hat oft bedauert, daß Friedrich der deutschen Literatur weder Verständnis noch Wohlwollen entgegenbrachte. Doch ist es begreiflich. Seine erste Erziehung wurde durch eine französische Wärterin und einen französischen Lehrer geleitet. Sein Vater hatte das um so mehr wagen zu können geglaubt, als er selbst seine ersten Eindrücke von der gleichen Wärterin erhalten hatte. Allein die Vergleichung des heiteren, freien französischen Geistes mit dem strengen, pietistischen, der am Hofe seines Vaters herrschte, mußte seine Neigung jenem zuführen. Es ist freilich erstaunlich, daß der König, der sich doch für die französische Literatur interessierte und durch sie immerhin ein literarisches Urteil bekommen haben mußte, den Wert des ersten deutschen Lustspiels, der „Minna von Barnhelm", gänzlich verkannte und noch im Jahre 1780, also

nach dem Erscheinen der Emilia Galotti, des Götz und Werther, Nathan und Oberon, in seinem Libell „De la littérature allemande“ in naiver Unkenntnis Shakespeare und Goethe herabsetzt, von seinen deutschen Landsleuten sagt, „sie hätten bislang nichts gekonnt als essen, trinken und schlafen“ (Scherr, Schiller 40), und hinsichtlich der deutschen Sprache die Schwierigkeit beklagt „d'adoucir les sons durs dont la plupart des mots de notre langue abondent“ (Ed. Zeller, Friedrich d. Gr. als Philosoph, 7).

Allein so bedauerlich des Königs Abneigung gegen die deutsche Literatur in gewisser Hinsicht auch sein mag, muß man doch zugeben, daß sie für diese ein Glück war. Scherr nennt Friedrichs Antipathie gegen deutsches Wesen „die Amme der freien Selbstbestimmung unserer Literatur. Hätte sich ihr der Held der Zeit freundlich zugeneigt, sein Einfluß wäre mächtig genug gewesen, die Literatur auf falsche Bahnen zu leiten, und im günstigsten Falle wäre uns dann im 18. Jahrhundert das zuteil geworden, was Frankreich schon im vorhergehenden erhalten hatte, eine — wenn wir die Molièresche Komödie ausnehmen — kalte, gespreizte, allen Natursinns bare und darum leblose Hofdichtung. Dank der hochmütigen Abwendung Friedrichs von ihr wurde die deutsche Bildung vor dem Unglück bewahrt, der heimischen Stätte ihrer naturgemäßen Entwicklung entrissen zu werden, den Kreisen des deutschen Mittelstandes“ (44).

Ich möchte das Gleiche für die Philosophie behaupten. Die deutsche Philosophie verdankt den gesunden Gang ihrer Entwicklung nicht zum wenigsten der Gleichgültigkeit des großen Monarchen. Ignoriert vom König, lief die Philosophie nicht Gefahr, sich mit oder ohne Wissen seinen Wünschen anzuschmiegen. Ferner, wenn Friedrich sich für den Kampf der philosophischen Schulen im eigenen Lande interessiert hätte, so hätte sein Machtwort der ihm sympathischen Richtung zur äußeren

Herrschaft, zu dominierendem Einfluß verhelfen können; damit wäre aber der aus dem freien Kampf der Meinungen sich ergebende Fortschritt gehemmt gewesen. Das Wichtigste aber war, daß der königliche Philosoph sich durch das Studium der französischen Theorien zu jener rückhaltlosen Freiheit das Denkens erzog, in deren Hauch allein eine Kantsche Philosophie gedeihen konnte.

Unter Friedrichs Szepter konnte jeder nach seiner Fasson selig werden. Allein diese Möglichkeit war nicht der Ausfluß des despotischen Machtgefühls, das dem Gedankenspiel der Untertanen gelassen zuschauen zu können glaubt. Wäre das die einzige Grundlage dieser Freiheit gewesen, so hätte sie schwerlich Bestand gehabt, so hätte der Hauch einer ungnädigen Laune sie zerstören müssen. Ihr Wert liegt vielmehr darin, daß diese Freiheit einer Weltanschauung einer philosphischen Gesinnung des Königs entsprang. Es ist mehr als Aufklärung im Sinne des common sense, was diesem Despotismus seine Bedeutung in der Weltgeschichte des Geistes verleiht, es ist vielmehr die in eigener Arbeit erworbene und zu praktischer Wirkung gebrachte Überzeugung, daß das Denken ein Recht des Menschen sei, und daß dieser durch seine Ausübung weder gottlos noch ein unbrauchbarer Untertan werde. Um diesen Satz — einigermaßen wenigstens — zu bestätigen, müssen wir Friedrich II. in den Stunden zu verstehen suchen, wo er, fern von den Regierungsgeschäften, in Sanssouci seinem Denken und Dichten sich hingab.

1747 wurde das Lusthaus eingeweiht, das der König aus dem märkischen Sande von Potsdam hervorgezaubert. Über der Pforte in goldenen Lettern stand „Sanssouci". Dorthin sollte die Sorge dem Herrscher nicht folgen dürfen. Das Genie des Gartenkünstlers von Versailles hatte den dürftigen Boden fruchtbar gemacht, so daß er sogar Pflanzen des Südens ergrünen ließ. Das Schloß war von 6 Terrassen

getragen, die nach und nach in üppige Gärten verwandelt wurden. Wasserkünste spendeten Kühlung, und damit dieser italienischen Pracht die angestammte Staffage nicht fehle, wurden an den zuführenden Wegen Bildsäulen von Göttern, Göttinnen und Imperatoren aufgestellt. Eine reiche Sammlung von alten und neuen Kunstwerken wurde angelegt, von Statuen, geschnittenen Steinen und Gemälden. So bot dieser schöne Fleck Erde unter nordischem Himmel dem König einen Ersatz dafür, daß sein Wunsch, Italien zu sehen, sich nicht verwirklichen sollte.

In diesem Tuskulum suchte der König nicht Einsamkeit, sondern gelehrte Zurückgezogenheit. Er war bestrebt, sich mit einem Kreise kongenialer Gesellschafter zu umgeben. Dabei mußte ihm Maupertuis behilflich sein. Er hatte diesen französischen Mathematiker (1698—1759) 1740 nach Berlin berufen und zum Präsidenten der Akademie gemacht. Seine Stellung war einzig. Alle Geschäfte und Vorschläge gingen durch ihn, den „Papst der Akademie". Er war nicht nur ein berühmter Gelehrter, sondern auch ein geistreicher Gesellschafter, daher gern gesehener Gast des Königs. Auf seine Empfehlung wurde 1748 sein Landsmann, der französische Arzt de la Mettrie (1709—1751), als Vorleser berufen. Das beweist allein schon die Vorurteilslosigkeit des Königs. La Mettrie hatte sich in Paris durch satirische Angriffe auf die Unwissenheit der Ärzte unmöglich gemacht und mußte dann nach Veröffentlichung seines „L'homme machine" 1748 vor theologischen Verfolgungen aus Holland flüchten. Das Buch wurde in Leyden auf Befehl der Behörde verbrannt. „Ich habe eine eigene Teilnahme für die verfolgten Philosophen; auch ich würde verfolgt werden, wäre ich nicht als Fürst geboren", schrieb der König an Maupertuis (19. November 1747). La Mettrie sucht alle menschlichen Funktionen mechanisch zu erklären und zwar auf Grund genauer Kenntnis des naturwissenschaftlichen Wissens seiner Zeit. Alles ist auf

natürliche Weise entstanden. „Die Natur ist keine beschränkte Werkmeisterin. Sie bringt Millionen Menschen mit mehr Leichtigkeit und Vergnügen hervor, als ein Uhrmacher bei der Anfertigung der zusammengesetztesten Uhr Mühe hat. Ihre Macht gibt sich in gleicher Weise bei der Erzeugung des niedrigsten Insekts als bei der Hervorbringung des herrlichsten Menschen kund. Das Tierreich kostet ihr nicht mehr Mühe als das Pflanzenreich, das prächtigste Genie nicht mehr als eine Getreideähre" (Philos. Bibl. 78). Dieser wenn auch unkritische, so doch konsequente und überzeugungstreue Materialist war immerhin so bedeutend, daß man es Friedrich mit Unrecht verdacht hat, nach seinem Tode eine Elegie auf ihn verfaßt zu haben.

Die Form philosophischer Geselligkeit, die der König am meisten liebte, waren Tischgespäche seiner Tafelrunde. Wir haben keine Aufzeichnungen, aber einen Begriff davon nach den „Oeuvres du Philosophe de Sanssouci", die als Andenken für die Freunde 1750 unter den Augen des Königs gedruckt wurden. Sie enthalten Gedichte, Briefe, Abhandlungen. Da werden die allegorischen Gestalten der Tugenden gepriesen, die der Laster gegeißelt. Weitere Themata sind: die zivilisatorische Aufgabe Preußens; die Wechselfälle der Politik; das Nahen des Alters; das Leben ein Traum; Beschreibungen des Lebens von Sanssouci; Satiren auf die Berliner Gesellschaft, auf die herrschende Reisemanie, als ob die Luft von London und Paris aus einen Dummen einen Klugen machen könnte; Ehrgeiz, Ruf und Ruhm; das wahre Glück, das Friedrich in der Arbeit findet; nur nach der Arbeit sei wahres Vergnügen möglich, dann aber kann es jedem zuteil werden, denn es gibt Genüsse, die allen gemeinsam, wie linder Schlummer und kühlender Schatten, ein erfrischender Trunk, Liebeslust, Freude an der Natur, am Sonnenaufgang, am Gesang der Nachtigall. Allein nie darf über der Venus Minerva

vergessen werden: sie ist die wahre Trösterin des Weisen, sie schenkt uns die rege Lernbegierde, und deren Befriedigung ist der einzige Genuß, dem nie Reue folgt. Unter allen Umständen aber soll der stärkste Antrieb unseres Handelns Pflichtgefühl, Vaterlandsliebe, Menschenliebe sein:

> Uns, die kein Hirngespinst von Höllenstrafen quält,
> Die, reinen Sinnes, nie auf schnöden Lohn gezählt,
> Uns treibt der Menschheit Wohl, die Tugend läßt uns glühen,
> Die Liebe nur zur Pflicht läßt uns das Schlechte fliehen.
> Ja, scheiden wir dereinst, klaglos und ungeschreckt —
> Und lassen diese Welt mit Wohltaten bedeckt!

schreibt er am Schlusse einer Epistel an den Feldmarschall Keith.

Diese Worte enthalten schon die Grundzüge seiner Weltanschauung. Er hatte als Kronprinz die Wolffsche Philosophie studiert und dessen Metaphysik für sich und für Voltaire ins Französische übersetzen lassen. Allein Voltaire, durch den Leibniz'schen Determinismus abgestoßen, verteidigte die Willensfreiheit. Darauf schrieb der König an Voltaire: „Der Mensch hat die Freiheit eines Pendels; er hat seine gewissen Schwingungen, er kann Handlungen vornehmen, aber sie sind sämtlich seinem Temperament und seinem weniger oder mehr beschränkten Denkvermögen unterworfen. Auch der Stupideste wird immer einen Grund für seine Handlungen anführen; ein Grund bestimmt ihn, er handelt also nach einem Gesetz, dem Ton gemäß, auf den der Schöpfer ihn gestimmt hat". „Alles war durch die Gottheit vorhergesehen, alles war festgestellt; aber der Mensch, der die Zukunft nicht kennt, bemerkt nicht, daß, während er scheinbar unabhängig handelt, alle seine Handlungen darauf abzielen, die Beschlüsse der Vorsehung zu erfüllen." — „Ein Gott, der sich mit der Weltregierung befaßt, läßt sich auch auf die kleinsten Kleinigkeiten derselben ein; was würde sonst aus der Unendlichkeit Gottes?" Auch das Problem des Bösen

könne nicht gegen den Determinismus entscheiden. „Mag uns Gott die Freiheit lassen, übel zu tun, oder mag er unmittelbar uns zu Verbrechen drängen, das kommt ungefähr auf dasselbe hinau.s“ Die fatalistische Weltanschauung erscheint ihm trostreich: „Ich finde eine Art Trost in dieser Notwendigkeit, die alles verfügt, unsere Handlungen lenkt und die Geschicke bestimmt“. Der Kronprinz hatte Anlaß genug, dieses Trostes zu bedürfen. Im nächsten Jahr schrieb er an einen Freund: „Ich weiß zu wohl, daß man sich den unwiederruflichen Gesetzen des Geschicks nicht entziehen kann, daß der Strom folgerichtiger Ereignisse uns willenlos mit sich fortreißt, und daß es Thorheit wäre, sich dem widersetzen zu wollen, was Notwendigkeit ist und was von aller Ewigkeit her so geordnet war. Freilich ein Trost, der aus der Unvermeidlichkeit des Übels genommen wird, ist nicht sehr geeignet, das Übel leichter zu machen; aber es liegt doch etwas Beruhigendes in dem Gedanken, daß das Bittere, was wir schmecken müssen, nicht die Wirkung unserer Verschuldung ist, sondern zu der Absicht und Ordnung der Vorsehung gehört“. Das erinnert unwillkürlich an Schillers Worte in den „Künstlern“: „Mit dem Geschick in hoher Einigkeit“ usw.

Psychologisch merkwürdig ist, daß gerade so tatkräftige Naturen sich durch den Fatalismus angezogen fühlen. Man sollte glauben, er lähme. Allein sie werden eben auch über Schwanken und Zaudern hinausgehoben durch das Bewußtsein, daß sie nur Werkzeuge des Schicksals sind, daß sie einfach ihre Bestimmung zu erfüllen haben, frei von dem Gefühl der Verantwortlichkeit für die Abänderung des Weltlaufs.

Zu dieser Anschauung kehrte dann auch Friedrich immer wieder zurück, wenn die Widersprüche der Systeme ihn in eine schwankende, skeptische Stimmung geworfen. Ein Skeptiker, der einmal zur Überzeugung gekommen, daß man nichts wissen könne, muß auf das Urteil ver-

zichten, ist also eigentlich zu geistiger Untätigkeit verdammt. Dazu war Friedrichs Wissenstrieb viel zu lebhaft, er sucht immer wieder nach positivem Ertrag. Doch bewundert er Pierre Bayle (1647—1705), den „erlauchten Skeptiker, der mit seiner Dialektik schwerbewaffnet gegen die Doktoren alle in die Turnierschranken tritt“ und lediglich über das Für und Wider berichtet, statt leichtfertig abzuurteilen.

Mehr und mehr gewinnt ihn dann Voltaire für den englisch-französischen Empirismus. Schon 1746 schreibt er: „Ein Weiser erschien in England, der jedes Vorurteil abstreifte und nur am Faden der Vernunft durch den Irrgarten der Metaphysik sich leiten ließ; Locke riß die Bürde des Irrtums hinweg, die der skeptische Bayle und der scharfsinnige Leibniz gelockert hatten“. Später wird dann Leibniz gar nicht mehr erwähnt.

Durch Voltaire und die Engländer auf Newton hingewiesen, studierte er Physik und fing sogar selbst an zu experimentieren. Allein die Erfahrungswissenschaften blieben stets seine Achillesferse. Von der Geometrie schreibt er an Voltaire 1738. „Ich gestehe, daß ich diese Wissenschaft fürchte; sie trocknet zu sehr den Geist aus, und wir Deutschen haben ihn schon trocken genug. Unser Geist ist ein dürrer Boden, den man künstlich pflegen und ohne Unterlaß anfeuchten muß, wenn er Früchte tragen soll“ (Koser, Friedrich der Große als Kronprinz, IV, S. 15).

Bei Gelegenheit einer Erkrankung (1739) bekennt er sich unumwunden zum psychologischen Materialismus. „Die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper, ihre enge Verbindung, ist ein starker Beweis für die Ansicht Lockes. Der Geist scheint leider nur ein Anhängsel des Körpers zu sein, er gerät in Unordnung zugleich mit der Organisation unserer Maschine, und die Materie kann nicht leiden, ohne daß der Geist in Mitleidenschaft gezogen

würde“ (ib. 149). Die Seele verschwindet ihm unter der Beleuchtung der Physik. „Wie mein Geist, bevor ich war, nicht gedacht hat, so wird er auch nicht denken, wenn meine Bestandteile sich aufgelöst haben . . ., nichts gewisser, sobald wir sterben, ist unsere Seele entschwunden.“ „Du lebst auf einige Augenblicke, ruft die Natur uns zu, und auf Bedingungen. Als ich dich aus den Elementen zusammensetzte, versprach ich ihnen, daß der Tod eines Tages ihr mildes Darlehen zurückerstatten werde; genieße meine Wohltaten, aber gedenke unseres Pakts: ich gab dir das Leben, du schuldest mir den Tod.“

Dagegen ist ihm die Zweckmäßigkeit der Natur ein vollgültiges Zeugnis für das Dasein Gottes. Doch sei der Mensch eben nur einer sehr unvollkommenen Vorstellung des allmächtigen Wesens fähig (Koser, König Friedrich d. Gr. I, 502 ff.). Dieser unbekannte Schöpfer überläßt die Welt sich selbst, nachdem er einmal der Materie ihre eigenen Gesetze gegeben. Wie die Uhr die Absichten des Meisters auch in dessen Abwesenheit erfüllt, so läßt Gott, nachdem er gewisse Grundsätze aufgestellt, des Ausgangs sicher, dem Ineinandergreifen von Ursache und Wirkung freies Spiel. Was uns gut, was uns übel dünkt, alles wirkt gleichmäßig für den großen Plan zusammen. Das allmächtige Wesen kümmert sich um das Los, das mich erwartet, nicht. Genug, daß die Gattung erhalten bleibt. In seiner Geschichte des Zweiten Schlesischen Kriegs bekennt Friedrich: „Wenn ich nichts von der Vorsehung sage, so geschieht es, weil meine Rechte, meine Streitigkeiten, meine Person und der ganze Staat mir als zu geringfähige Gegenstände erscheinen, um die Vorsehung zu interessieren; der nichtige und kindische Hader der Menschen ist nicht würdig, sie zu beschäftigen, und ich denke, daß sie kein Wunder tun würde, damit sich Schlesien lieber in der Hand Preußens als in der Österreichs, der Araber oder Sarmaten befinde;

also mißbrauche ich nicht einen so heiligen Namen bei einer so profanen Sache". Und an Maupertuis schreibt er:

> Ein Reich, das ist ein Nichts, verliert sich in dem All,
> Verschwimmt im Schattenmeer der Welten ohne Zahl,
> Die, unserm Erdball gleich, doch in erhabnen Weiten
> Durch ungemessnen Raum um ihre Sonnen gleiten.

Das ist freilich eine großartigere Auffassung von der Vorsehung, als wie sie etwa den Siegesdepeschen neuerer Kriege zugrunde lag. Auch ist diese Anschauung tief religiös, wenn auch nicht im Sinne des Kirchenglaubens, so doch im Sinne Kants. Auch Kant erklärt es als einen ungereimten und zugleich vermessenen Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Betens zu versuchen, ob Gott nicht zu unserem Vorteil von dem Plane seiner Weisheit abgebracht werden könne.

Maupertuis bewundert zwar die Schönheit des königlichen Gedichts, will aber nichts davon wissen, daß das allmächtige Wesen einer aufs einzelne gehenden Vorsehung beraubt und ihm nur die allgemeine Oberaufsicht gelassen werde. „Haben Sie wohl acht, Sire, zu dem von Ihnen verabscheuten System des Atheismus ist von hier aus nur ein Schritt ... Das ist der Gott Epikurs, aber nicht der meinige, und, ich wage es zu sagen, auch nicht der Gott Eurer Majestät". Darauf antwortet der König: „Ich bringe meine Gedanken in Reime, ohne Proselyten machen zu wollen. Ein Poet ist kein Apostel. Also angenommen, ich täusche mich hinsichtlich der Vorsehung, so könnte mein Irrtum doch nicht gefährlich werden, weder für mich, der ich freiwillig gesagt habe, was ich für die Wahrheit hielt, noch für die andern, die sich niemals einfallen lassen werden, einen König als ihren Lehrer in der Theologie zu betrachten. Einen falschen Überschlag in den Finanzen machen, einen schlechten General auserwählen, einem ungeschickten Unterhändler Vollmacht erteilen und einem ungetreuen Minister Vertrauen schenken,

ja das sind Fehler, die einem Herrscher Unehre und einem Reiche Verderben bringen können. Versehen aber in metaphysischen Dingen können niemandem Schaden bringen. Der Glaube auch an eine auf das Einzelne gerichtete Vorsehung macht den Menschen nicht besser. Vorausgesetzt, daß man die Grundpfeiler der natürlichen (!) Religion nicht erschüttert, kann man sich in allen Fragen der Spekulation ohne Unzuträglichkeiten irren" (Koser).

Ein Mensch, der so spricht, muß tolerant sein; er hat ja gar kein Motiv, anders Denkende zu verfolgen. Man kann den Geist dieses preußischen Zeitalters nicht besser charakterisieren als durch diese Unterhaltung. Wie Friedrich der Große in dem märkischen Lande den südlich üppigen Park von Sanssouci schuf, so suchte er in dem starren und orthodoxen brandenburgischen Geiste die Triebe der Duldsamkeit und der wissenschaftlichen und ästhetischen Bildung zu entwickeln. Man fühlt aus diesen Worten das geistige Klima heraus, in welchem die „Kritik der reinen Vernunft" gedeihen konnte. Sie erschien 1781.

Auch Voltaire, der den König 1750 zum fünften Male auf dringende Aufforderung hin besuchte, war dankbar für die Luft der Freiheit, die an diesem Hofe wehte. In Paris, sagt er, würde er das „Zeitalter Ludwigs XIV", das nun zuerst in Berlin gedruckt wurde, nie vollendet haben. Die Werksteine, die er zu dem Ehrendenkmal für Frankreich bestimmt, hätten dort herhalten müssen, ihn zu steinigen. Die unschuldigsten Dinge würden ihm „mit dieser Nächstenliebe, die alles vergiftet", mißdeutet, das kleinste freie Wort ihm als maßlose Frechheit ausgelegt werden; alles würde ihn bestürmt, ihm das Haus eingelaufen haben, den einen würde er zu wenig gelobt, den andern zu viel getadelt haben. Es sei ihm klar, französische Geschichte könne schlechterdings nur außerhalb Frankreichs geschrieben werden. Die vollständige Freiheit, die der Gedanke, der Witz, der Spott in Sanssouci genoß, mußte

einen Voltaire anziehen. Manches dort, sagt er, hätte mich tausend Meilen weit fliehen lassen, „aber der Philosoph hat mich mit dem Monarchen angefreundet, und ich sehe in ihm nur noch den guten und geselligen großen Mann“. So sang er denn vom König:

Il est grand roi tout le matin,
Après diner grand écrivain,
Tout le jour philosophe humain
Et le soir convive divin.

Später zeigte sich dann auch, daß der König jedenfalls der größere praktische Philosoph sei als Voltaire. Dieser hatte sich allmählich am Hofe unmöglich gemacht und mußte Potsdam in März 1753 verlassen. Nun wandte sich sein ganzer Haß gegen Sanssouci. Ende August erschien in Paris und andern Hauptstädten eine boshafte und gemeine Schilderung des preußischen Hofs und der Lebensweise des Königs. Friedrich hatte mit Voltaire so bedauerliche Erfahrungen gemacht, daß er überzeugt sein konnte, die Karikatur stamme von Voltaire. Er schrieb an George Keith, seinen Pariser Gesandten: „Ich habe das Glück, mein lieber Lord, sehr gleichgültig zu sein gegen alle Reden und Schriften, die man auf meine Kosten in Umlauf setzt, ja ich bin ganz stolz darauf, einem armen Autor, der ohne alle seine Injurien gegen mich vielleicht Hungers sterben würde, Honorar einzutragen. Ich habe stets die Urteile des Publikums verachtet und für mein Verhalten nur die Zustimmung meines Gewissens in Betracht gezogen. Ich diene dem Staat mit aller Fähigkeit und Integrität, welche die Natur mir verliehen hat; obgleich meine Talente schwach sind, bin ich darum doch nicht weniger gegen den Staat quitt, denn niemand kann mehr geben als er hat, und im übrigen haftet es dem Begriff der öffentlichen Stellung als ein Merkmal an, daß man der Kritik, der Satire und oft sogar der Verleumdung als Stichblatt zu dienen hat. Alle, welche Staaten gelenkt haben, als

Minister, Generale, Könige, haben Schmähungen über sich ergehen lassen müssen; es würde mir leid tun, der einzige zu sein, der ein anderes Schicksal hätte. Ich verlange weder Widerlegung des Buchs, noch Bestrafung des Verfassers, ich habe dieses Libell mit sehr ruhigem Blute gelesen und es sogar ein paar Freunden mitgeteilt. Man muß eitler sein, als ich bin, um sich über derartiges Gekläff zu ärgern, dem jeder Vorübergehende auf seinem Wege ausgesetzt ist, und ich müßte weniger Philosoph sein, als ich bin, um mich vollkommen und über die Kritik erhaben zu dünken. Ich versichere Sie, mein lieber Lord, daß die Injurien des anonymen Verfassers nicht die geringste Wolke über die Heiterkeit meines Lebens verbreitet haben, und daß man noch zehn politische Broschüren dieses Schlages schreiben könnte, ohne meine Denkart und Handlungsweise irgendwie zu stören".

Durch diese wenigen Züge ist Friedrich II. wohl genügend charakterisiert, um die geistige Verwandtschaft erkennen zu lassen, die ihn mit seinem größten Untertan verband.

---

3. Kants Maßregelung. Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft.

Das Licht, das unter Friedrich II. die Arbeitsstätte Kants erhellte, erscheint in um so höherem Glanze, wenn wir nun den Schatten betrachten, in den sie nach seinem Tode fiel. 1786 bestieg ein Neffe Friedrichs des Großen, Friedrich Wilhelm II., den Thron. Er war eine sinnliche und mystische Natur. Er trat in die geheime Gesellschaft der Rosenkreuzer, deren mystischer Schwindel ihn anzog. Zwar war der freisinnige Kultusminister v. Zedlitz, dem Kant die „Kritik der reinen Vernunft" gewidmet hatte, zunächst noch im Amt. Er bekleidete es seit 1771, hatte das Gefängniswesen verbessert, die Volksschulen begründet und reformiert und eine von der Kirche unabhängige oberste Unterrichtskommission eingerichtet. In dem Prozeß des Müllers Arnold in der Neumark, den der König durch einen gewalttätigen Akt von Kabinetsjustiz entschied, weigerte er sich, das Urteil zu kontrasignieren. Am 3. Juli 1788 trat er vom Kultusministerium zurück.

Sein Nachfolger war Joh. Christ. Wöllner, der Sohn eines Predigers. Dessen Erhebung in den Adelsstand hatte Friedrich II. 1786 mit der Randbemerkung abgelehnt: „Der Wöllner ist ein betriegrischer und intriganter Pfafe weiter Nichts". Jetzt wurde ihm freilich der Adel verliehen. Dieser Mann nahm sich nun vor, die Aufklärung mit Zwangsmaßregeln zu bekämpfen und den Monarchen für diesen Kampf zu gewinnen.

Daß letzteres gelang, ist viel weniger erstaunlich, als daß es überhaupt einen Monarchen gegeben hat, der sie gewähren ließ. Denn das muß zugestanden werden,

die Aufklärung hatte in Preußen von ihrer Freiheit einen höchst ungenierten Gebrauch gemacht. Ihr Hauptorgan war die Berlinische Monatsschrift von Gedike und Biester. Die hervorragendsten Schriftsteller der Zeit lieferten ihr Beiträge, so Justus Möser, Moses Mendelssohn, Ramler, Gleim, der Philolog Heyne, Fr. A. Wolf, die Brüder Humboldt, Fr. Schlegel, Adam Müller, Fichte. Kant ließ fast seine sämtlichen kleinen Abhandlungen zuerst in dieser Zeitschrift erscheinen. Daneben wurden auch unbedeutende Mitarbeiter zugelassen, wenn sie nur die Sache der Aufklärung vertraten. Das lag ja eben in der Natur der Aufklärung, daß weiteste Kreise zum Worte kamen. Und der Kampf wurde mutvoll und radikal geführt, sowohl nach politischer als nach kirchlicher Seite.

So z. B. wurde den Fürsten vorgeschlagen, den Staat in eine Republik zu verwandeln, in welcher das Haupt der regierenden Familie nur noch den Vorsitz hätte. Ferner eine „Kirche der natürlichen Religion" zu gründen; die Ehe sollte bürgerlich, d. h. unabhängig von der kirchlichen Trauung sein. Gegen die Katholiken wurde man geradezu intolerant. So rügte es Biester, als einmal ein paar Städte ihren wenig zahlreichen katholischen Mitbürgern für den Gottesdienst die Kirchen eingeräumt hatten. Die aufgeklärtesten und friedlichsten Theologen würden darin, so meint er, mit ihm übereinstimmen, daß man eher Juden, Mohammedanern und Naturalisten Kirchen einräumen dürfe als den Katholiken; denn keine Glaubenspartei lehre so offen den Satz, daß nur ihre Kirche die alleinseligmachende sei, und übe so heimlich alle Kunstgriffe, damit sie wenigstens hier auf Erden die allein herrschende sei, als sie (Emil Fromm, J. Kant und die preußische Zensur, 1894, 15). Der Berliner Rat Spalding sagt in seiner Selbstbiographie: „Binnen diesen Jahren ward bei mir der Eindruck immer lebhafter und beunruhigender, daß die Sprache des Unglaubens nun auch bei uns sogar

laut zu werden und sich so häufig hören zu lassen anfing. Der Ton der Freigeisterei war zum Teil so absprechend und entscheidend, auch zum Teil so mutwillig spottend, daß dadurch bei denen, die nicht selbst zu prüfen Fähigkeit oder Lust hatten, fast notwendig eine große Verderbung der Grundsätze und der Moralität selbst besorgt werden mußte. Diese Besorgnis ward dadurch stärker, daß die deklamatorischen oder leichtsinnigen Angriffe von dieser Art vornehmlich auch so oft in solchen periodischen Schriften erschienen, die wegen ihrer vermischten unterhaltenden Aufsätze sehr viele Leser von allerlei Gattung fanden, und also ihre, nach meiner Überzeugung, schlimme Wirkung desto weiter ausbreiteten" (Fromm, 177). Wir sehen daraus, daß die Freiheit in religiösen Dingen sehr weit ging, und es nicht zu verwundern ist, wenn auch liberalere Köpfe allmählich reaktionären Maßregeln zuneigten.

Schon am 19. Juli 1788 erschien das „Wöllnersche Religionsedikt", dem man mit Recht den Namen des Urhebers läßt. Das war nun doch den meisten zu viel. Charakteristisch für den Eindruck, den es machte, ist die Äußerung des Generalfeldmarschalls v. Boyen: „In dem Reiche Friedrichs des Großen, in diesem Lande der Duldung, sollten nun Kirchenbesuche, Abendmahlnehmen und jede veraltete Spitzfindigkeit inquisitorisch bewacht werden. Ein größerer Wechsel der Regierungsprinzipien ist wohl in langer Zeit nicht vorgekommen".

§ 2 versprach Aufrechterhaltung der Toleranz, „solange ein jeder ruhig als ein guter Bürger des Staates seine Pflichten erfüllt, seine jedesmalige besondere Meinung aber für sich behält und sich sorgfältig hütet, solche nicht auszubreiten oder andere dazu zu überreden und in ihrem Glauben irre oder wankend zu machen" (Fromm, 20). Den Geistlichen ist jede Abweichung vom kirchlichen Lehrbegriff bei Amtsentsetzung verboten; ihre Anstellung wird

abhängig gemacht von der Prüfung ihrer Rechtgläubigkeit.

Als logische Ergänzung zum Edikt kam am 19. Dezember 1788 das „Erneuerte Censur-Edict für die preußischen Staaten". Darin heißt es: der König sei entschlossen, eine „gemäßigte und wohlgeordnete Preßfreiheit möglichst zu begünstigen, und erwarte nur, daß die Censur dem steuere, was wider die allgemeinen Grundsätze der Religion, den Staat, die moralische und bürgerliche Ordnung sei oder auf Kränkung der persönlichen Ehre und des guten Namens anderer abziele". Das mag vielleicht die Absicht des Königs gewesen sein, den jedenfalls seine Vergnügungen mehr interessierten als die Berlinische Monatsschrift. Aber man weiß ja, was loyale Beamte, die zugleich im Dienste der Kirche stehen, aus solchen Gesetzen, wenn sie nur erst einmal da sind, zu machen vermögen. Zwar anfangs war die Handhabung mild. Am 14. Mai 1791 aber wurde die „Geistliche (Immediat-) Examinationskommission" eingerichtet. Diese hatte die Spezialaufgabe, die Diskussion über religiöse und politische Fragen in Preußen zu unterdrücken.

Am 1. September 1791 verfügte eine königliche Kabinetsordre, daß die Bücherzensur strenger gehandhabt und gewissenhafteren Männern übertragen werden müsse. Gewählt wurden die Konsistorialräte Hermes und Hillmer, Mitglieder der Examinationskommission. Letzterer beantragte sofort, daß nicht nur die Bücher, sondern auch die periodischen Schriften unter Zensur gestellt werden sollten. Infolge Annahme dieses Antrags mußten die Berliner Druckerpressen veröden. Nikolais „Allgemeine Deutsche Bibliothek" siedelte nach Kiel, die Berlinische Monatsschrift nach Jena und später nach Dessau über.

Ferner hatte die Kommission gleich in den ersten Tagen ihres Bestehens den Antrag gestellt, Kant das

fernere Schreiben zu verbieten. Das wurde vorläufig nicht bewilligt. Immerhin muß der Angriff Kant zu Ohren gekommen sein. Denn um diese Zeit hatte ihm Prof. Dr. Selle in Berlin eine Abhandlung „de la réalité et de l'idéalité“ etc. geschickt. Kant entschuldigt sich drei Monate später in einem Briefe vom 24. Februar 1792, daß er sie durch nichts erwidert habe. Er habe durch den Druck antworten wollen. „Neuerdings aber eröffnet sich eine neue Ordnung der Dinge, welche diesen Vorsatz wohl gar völlig vereiteln dürfte, nämlich Einschränkung der Freiheit, über Dinge, die auch nur indirekt auf Theologie Beziehung haben möchten, laut zu denken. Die Besorgnisse eines akademischen Lehrers sind in einem solchen Falle viel dringender als jedes anderen zunftfreien Gelehrten, und es ist der gescheuten Vorsicht gemäß, alle Versuche dieser Art wenigstens so lange aufzuschieben, bis sich das drohende Meteor entweder verteilt oder für das, was es ist, erklärt hat“ (Sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein, VIII, 784).

Trotz dieses bösen Zeichens am Himmel übersandte Kant ungefähr gleichzeitig der „Berlinischen Monatsschrift“ eine Abhandlung „Vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur“. Er sagt darin, daß in der menschlichen Natur ein Hang liege, die sittliche Ordnung der Beweggründe des Handelns umzukehren. Der Mensch nehme zwar neben der Selbstliebe noch das moralische Gesetz in seine Grundsätze auf, sei dann aber geneigt, diesem Gesetz doch wieder nur aus Selbstliebe, zur Erlangung äußerer Glückseligkeit zu folgen. Da er dies aber aus freiem Willen tue, sei dieser Hang böse, und dieses Böse sei radikal, weil es die Wurzel der moralischen Grundsätze angreife. Kant verlangte ausdrücklich, daß der Aufsatz der Berliner Zensur vorgelegt werde, obwohl die Zeitschrift damals schon in Jena gedruckt wurde. Er wolle „durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er einen literarischen

Schleichweg gerne einschlüge und nur bei geflissentlicher Ausweichung der strengen berlinischen Zensur sogenannte kühne Meinungen äußere“ (Borowski, Beil IV). Hillmer erteilte das Imprimatur mit der Bemerkung, die Schrift könne gedruckt werden, „da doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kantschen Schriften lesen“. Der Aufsatz erschien im April 1792.

Bald darauf schickte Kant eine zweite Abhandlung an die Berliner Zensur. Sie kam am 14. Juni 1792 an den Verleger Biester mit der Entscheidung zurück, das Imprimatur werde versagt, da die Arbeit „ganz in die eigentliche biblische Theologie eingreife“. Der Titel der Abhandlung lautete: „Von dem Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen“. Kant führt darin aus, daß der Glaube an den Sohn Gottes nur ein Symbol für den Glauben an das sittliche Ideal und an unsere Pflicht, es zu verwirklichen, sei. Dieser Glaube sei das gute Prinzip in uns. Dem steht entgegen das böse Prinzip des natürlichen Willens, der nicht dieses Ideal begehrt, sondern die Güter der Welt. Der Sieg des guten Prinzips besteht in der Sinnesänderung; indem der Mensch diese in sich vollzieht, verzichtet er auf die Güter der Welt und nimmt alles Erdenleid freiwillig auf sich. Diese Sinnesänderung kann niemals durch Wunder bewirkt werden, sondern nur durch die Überzeugung, daß wir der Versuchung widerstehen können, wenn wir wollen.

Der Verleger machte umgehend eine Eingabe an die Zensoren. Der Aufsatz enthalte nichts, was gegen das Zensuredikt verstoße. Kant habe sich mit der Bibel lediglich in der Absicht befaßt, die Grundsätze seiner reinen Moral durch Aussprüche der heiligen Schrift zu bestätigen. Schon am 16. Juni antwortete Hermes, daß es für die Zensur genüge, daß die Schrift theologische Sätze enthalte. Es wäre wohl jedem Zensor unmöglich, „sein

Amt zu verwalten, wenn er gehalten sein sollte, mit einem Schriftsteller auszumachen, auf welcher Seite, bei verschiedenen Meinungen, die Wahrheit sei".

Biester wandte sich nun mit einer neuen Beschwerdeschrift unmittelbar an den König und bat zugleich, daß sie auch dem Plenum der Staatsminister vorgelegt werde. Der Zeitpunkt jedoch war sehr ungünstig für die Sache Kants. Unter dem Eindruck der französischen Revolution hatte der König schon im Dezember 1791, dann wieder im Februar 1792 die Mahnung an das Ministerium erlassen, die Zensur strenger zu handhaben. Das Übel aufrührerischer Schriften habe auch in den preußischen Landen dergestalt um sich gegriffen, „daß am Ende die äußerste Rigueur und Leib- und Lebensstrafen nötig sein werden, um boshafte Schriftsteller, Drucker und Verleger in Zaum und gebührender Ordnung zu halten". Dem Übel müsse gesteuert werden, „und wenn auch der Buchhandel zugrunde ginge". Bei den Ministern überwog eine besonnene Auffassung. Ihr Bericht an den König vom 17. Februar hob hervor, daß man in den königlichen Staaten aufrührerische Gesinnungen nicht kenne, „daß aber auch durch die bereits vorhandenen Gesetze schon genügend dafür gesorgt sei, daß keine dem Wohl des Staates nachteiligen Schriften verbreitet werden könnten". Insbesondere wurde ausgeführt, „daß selbst die Verleitungen und Exempel der in Aufruhr befangenen Völker auf eine Nation nie die geringste Wirkung haben werden, welche stets durch pflichtvolle Treue, Liebe und Verehrung ihres Landesherrn sich ausgezeichnet und in jedem Fall der öffentlichen Not durch willigste Aufopferung von Leben und Vermögen den musterhaftesten Patriotismus bewiesen hat, daß zur Aufrechterhaltung der Religiosität bereits alles verordnet ist, was, ohne die rechtmäßige Denk- und Gewissensfreiheit zu unterdrücken, irgend geschehen kann, daß der wahre Geist der christlichen Lehre

im Allgemeinen bei der Nation herrschend ist und daß selbst die nach dem Charakter der Litteratur und Menschheit unvermeidlichen kritischen Untersuchungen dieser und jener der Religion beigemischten, nicht wesentlichen Streitigkeiten auf die allgemeine Religiosität des Volkes keinen Einfluß haben".

Darauf ungnädige Kabinetsordre an das Ministerium. Es scheine, als ob die Minister den Aufklärern das Wort reden wollen. Es sei ein Glück für die preußischen Staaten, daß Religiosität noch vorhanden sei. Die Minister möchten jedoch überlegen, ob dieses Glück von langer Dauer sein werde, wenn nicht zeitig genug kräftige Maßregeln genommen werden, den schädlichen Einfluß auf die Volksmenge zu vermindern. Das traurige Exempel jenes großen Staates stehe jedem vor Augen, wo der Keim der unglücklichen Revolution in jenen Religionsspöttern zu suchen sei, die noch jetzt von der betörten Nation im Grabe vergöttert werden.

Beiläufig erfahren wir auch, daß das Verbot von Zeitungen schon damals ungefähr gleichen Erfolg hatte wie heute. Der König hatte unter anderm die Einfuhr der „Gothaer Zeitung" in Preußen verboten. Über dieses Verbot schreibt der Hallenser Philologe Fr. Aug. Wolf an seinen Jenenser Kollegen Schütz am 21. Februar: „Daß die Gothaische Zeitung wirklich auf den Posten durchs ganze Land verboten ist, wissen Sie. Nun sagt man, daß Währmann in Passendorf ein paar Exemplare derselben kommen lassen und täglich bei sein Merseburger Bier legen werde, um mehr Gäste hinaus zu ziehen. Barkhausen will daher bei seinem nächsten Berichte als Stadtpräsident auf meinen Rath mit einfließen lassen, daß die hiesige Bier-Consumtion seit den Tagen des Verbots der Gothaer Zeitung beträchtlich zum Nachteil der Stadt gefallen sei, indem die Bier trinkenden studiosi und Unstudiosi, zumal die studiosi non studentes,

weit häufiger als sonst die sächsischen Dörfer besuchen, weil dort neben dem Bier auch Gothaische Zeitungen zu haben wären" (Fromm, 37).

Die Willensäußerung des Königs war deutlich genug. Der Staatsrat beschloß denn auch am 2. Juli 1792:

„Detur cum remissione des Manuscripts zur Resolution, daß seine (Biesters) Beschwerde ungegründet befunden worden, und es bei dem Ihm verweigerten imprimatur sein Verbleiben habe. Ita conclusum in pleno Concilii Status den 2. Juli 1792".

Kant ließ sich nicht abschrecken. Er zog seine Abhandlung zurück und vereinigte beide Aufsätze mit noch zwei weiteren dazugehörigen zu einem Buche unter dem Titel: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft". Diese Arbeit reichte er der Königsberger theologischen Fakultät ein, und zwar nicht sowohl zur Zensur, sondern zur prinzipiellen Entscheidung, ob die theologische Fakultät sich die Zensur über die Schrift überhaupt anmaße. Alsdann erst sollte festgestellt werden, ob nicht der philosophischen Fakultät die Freiheit zukomme, „über alles, was Objekt der menschlichen Meinung sein mag, zu vernünfteln". Wenn die Philosophie Schriftstellen in anderem Sinne nehme als die Theologie, so sei ihre Absicht dabei nicht, dieser eine Abänderung ihrer Auslegungen zuzumuten, sondern nur zu versuchen, wie weit die Bibel, vom Philosophen gelesen, auch mit diesem seinem bloßen Vernunftsystem der Religion als übereinstimmend könne vorgestellt werden.

Die Entscheidung der theologischen Fakultät fiel im Sinne Kants aus, und die Druckerlaubnis wurde durch die philosophische erteilt. Das Buch erschien zur Ostermesse 1793.

Die dritte Abhandlung hieß: „Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden". Die eigentlich feindseligen Neigungen

des Menschen, Neid, Habsucht, Herrschsucht usw., entwickeln sich erst in der Gesellschaft durch Wahrnehmung der Ungleichheit. Der endliche Sieg des guten Prinzips muß also beruhen auf der Verwirklichung der Idee einer ethischen Gemeinschaft, die alle Menschen umfaßt. Dies wird angestrebt durch die Kirche. Allein über der sichtbaren Kirche, die in Sekten gespalten ist, steht eine unsichtbare, einheitliche; wenn wir diese auch nicht wahrnehmen können, so können und müssen wir uns doch eine Idee von ihr machen als von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter keinen anderen Gesetzen als den moralischen der göttlichen Weltregierung. Diese unsichtbare Kirche muß allen von Menschen gestifteten sichtbaren zum Urbild dienen. Indem wir dieses unablässig vor Augen haben, muß der Kirchenglaube allmählich zum Vernunftglauben, zur reinen Religion werden. Der Vernunftglaube darf uns auch allein bei der moralischen Erklärung der heiligen Schriften leiten; er muß die Religion allmählich reinigen von allen empirischen Bestimmungsgründen, von historischen Satzungen, die nur historischen Wert hatten. Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn der Mensch in das Jünglingsalter tritt. Der „erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern“ hört auf und die Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder zwar dem Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber zugleich auch als den ihm durch die Vernunft offenbarten Willen des Weltbeherrschers ansehen muß, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarerweise in einem Staate verbindet, welcher durch eine sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war.

Diesem idealen Staate ist von den historischen Glaubensnormen das Christentum näher als das Judentum; denn dieses wollte gar keine allgemeine Kirche, sondern schloß das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft aus, als ein besonderes von Jehovah für sich erwähltes Volk, welches alle anderen Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde. Freilich entfernte sich das Christentum im Laufe seiner Entwicklung mit jedem Schritt vom Religionsglauben und verwandelte sich mehr und mehr in Kirchenglauben. Erst die Epoche der Aufklärung, die nach Kant aus dem Protestantismus entspringt, zeigt wieder eine Annäherung an die ideale, unsichtbare Kirche.

Die vierte Abhandlung handelt „Vom Dienst oder Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum". Der Offenbarungsglaube kann Wert haben als Mittel religiöser Erziehung der Menschheit. Wird er aber für wesentlich gehalten und zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen gemacht, so verwechselt man das Mittel mit dem Zweck, es entsteht der Religionswahn und der Afterdienst Gottes. Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes. Dabei macht die Art, wie dieses mechanische Dienen bewerkstelligt wird, dem Werte nach keinen Unterschied. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder in Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen oder wie der Tibetaner ... sie durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist einerlei und von gleichem Wert". Wer durch äußeres Tun einen Einfluß auf Gott und dadurch eine Wirkung in der Welt auszuüben vermeint, gebraucht gleichsam ein

Zaubermittel, einen Fetisch. Mögen der auferlegten Kultusregeln noch so wenig sein, genug, wenn sie für unbedingt notwendig erklärt werden, so ist das immer ein Fetischglaube, durch den die Menge regiert und durch den Gehorsam unter einer Kirche ihrer Freiheit beraubt wird. Sofern in einer Kirche der Fetischdienst regiert, ist ihre Verfassung despotisch und besteht im Pfaffentum. Dieses glaubt der Vernunft gar wohl entbehren zu können, weil es als einzig autorisierter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschließlich zu verwalten hat und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht zu überzeugen, sondern nur zu befehlen braucht. Das Pfaffentum macht den Kultus zur Bedingung der Religion. Vielmehr muß aber die Religion, d. h. die moralische Gesinnung, Bedingung des Kultus sein. So ist das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst gedacht, ein abergläubischer Wahn. Ein herzlicher Wunsch, Gott in all unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. h. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, das ohne Unterlaß in uns stattfinden kann und soll. Er schließt sein Werk mit den Worten: Noch hat man nicht gesehen, daß die ihrer Meinung nach durch ihre Frömmigkeit Auserwählten „es dem natürlichen, ehrlichen Manne, auf den man im Umgang, in Geschäften und in Nöten vertrauen kann, im mindesten zuvortäten, da sie vielmehr, im ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aushalten dürften; zum Beweise, daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten“.

Kant bestreitet also die Ansprüche jedes kirchlichen Dogmas. Diejenige historische Glaubensform steht ihm am höchsten, die am wenigsten Dogmen aufweist, das ist der reformierte Protestantismus. Er gesteht auch

den Kultushandlungen, sofern sie nur nicht als Selbstzweck betrieben werden, eine gewisse sinnbildliche und erzieherische Bedeutung zu. Mit Recht hat K. Fischer darauf hingewiesen, wie sehr diese Auffassung der Religion übereinstimme mit der von Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ und im „Nathan“ vertretenen. Das Buch ist eine Befreiungstat ersten Ranges, die auch heute nicht bloß historische Bedeutung hat. Der Afterdienst, gegen den es gerichtet ist, besteht auch heute noch. Es unterscheidet sich namentlich dadurch vorteilhaft von den radikalen Erzeugnissen der französischen Aufklärung, daß es das menschliche Religionsbedürfnis nicht verkennt, nicht das Gefühl durch den Verstand vollständig verdrängen will, sondern auch zeigt, auf welche Weise der Sehnsucht nach Versinnlichung des Unendlichen unbeschadet der Reinheit der Moral genügt werden darf.

„Hell, scharf und klar, wie die frühe Wintersonne, aber auch wie diese kalt und nüchtern“, hat man das Buch genannt (Fromm 41). Ich habe nicht diesen Eindruck. Ich möchte vielmehr sagen: es ist hell, scharf und klar, wie die Frühlingssonne, und wie diese das winterliche Eis bricht und schmilzt, so löst es die Vorurteile von dem Gemüte, welche die reine Moral und die wahre Menschenliebe ersticken.

Noch ist zu bemerken, daß Kant im Vorwort den Kampf gegen die Berliner Zensur fortsetzt. Der Universität seien alle Wissenschaften zur Kultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut. Sei der Theologe zugleich ein Mitglied der Universität, so liege es ihm ob, die Anmaßungen des bloß praktischen Theologen auf die Bedingung einzuschränken, daß seine Zensur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaft anrichte. „Geht man von dieser Regel ab, so muß es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (z. B. zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich daß der biblische Theologe, um den Stolz der

Wissenschaften zu demütigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen und wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu verteidigen, alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte."

Das Buch hatte großen Erfolg. Schon Ostern 1794 war eine zweite Auflage nötig. Inzwischen war die Zensur gegen die „Neologen", wie im Ministerialstil die Vertreter der aufgeklärten Theologie hießen, immer schärfer vorgegangen. Im April 1794 wurde Nikolais „Allgemeine deutsche Bibliothek" untersagt „als ein gefährliches Buch gegen die christliche Religion". Dann schritt man gegen die Universitäten ein, in erster Linie gegen Halle. Professor Hasse, in Kants letzten drei Lebensjahren sein häufiger Tischgenosse, wurde wegen einer anonym geschriebenen Schrift vermahnt, „sich in seinem mündlichen Unterricht und in seinen Schriften genau nach dem Religionsedikt zu richten und der Jugend mehr als bisher geschehen durch Gehorsam gegen seinen Landesherrn vorzugehen, widrigenfalls bei fernerer Renitenz die schon verdienten strengeren Verfügungen gegen ihn unfehlbar werden erlassen werden". Am 1. Oktober 1794 erging eine Kabinetsordre an den siebzigjährigen Kant, darin ihm vorgeworfen wird, er habe seine Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung einiger Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht. „Wir haben uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen unsere Euch sehr wohl bekannten landesväterlichen Absichten handelt. Wir verlangen des Ehesten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen uns von Euch, bei Vermeidung

unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftig nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde, widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt". Auf einem Zettel aus Kants Nachlaß, der in jenen Tagen geschrieben wurde, stand: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall, wie der gegenwärtige, ist Unterthanspflicht, und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist es darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen". Man wird diesem Ausspruch vom Standpunkt der Moral beistimmen müssen. Vom ästhetischen Standpunkt aber der Bewunderung menschlicher Geistesgröße wird man nicht umhin können hinzuzufügen: es sei erhebend und für die Beurteilung der menschlichen Selbstverleugnung erfreulich, wenn Männer, ohne dazu verpflichtet zu sein, die erkannte Wahrheit öffentlich kundtun, obwohl sie dadurch die Untertanenpflicht verletzen. Kant aber hielt als Philosoph einen Konflikt mit der Regierung nicht nur für pflichtwidrig, sondern auch für etwas dem geistigen Fortschritt Schädliches. Nach ihm konnte sich dieser nicht durch Revolution, sondern nur durch Reform vollziehen. Diese aber ist nicht plötzlich zu erzielen, sondern durch das allmähliche Mündigwerden der Vernunft. Um dieses zu befördern, tut vor allem gründliche Schulung des Denkens not. Die Angriffe gegen das Bestehende sind zunächst nicht unerläßlich. Widerstreitet er dem Willen des Königs, so wird zwar seine Schrift an Einfluß gewinnen, aber er wird als Lehrer unmöglich. Er leistet aber mehr für die Sache der Aufklärung, wenn er fortfährt, die jungen Generationen zu erziehen. Und dieses läßt sich bewerkstelligen ohne Bezugnahme auf religiöse Themata.

In diesem Sinne beantwortet er das königliche Schreiben. In die akademischen Vorlesungen habe er überhaupt niemals Beurteilungen des Christentums eingemischt. Ebensowenig habe er durch seine Schrift über die Religion der Landesreligion Abbruch getan. Denn das Buch sei gar nicht populär geschrieben, sondern stelle eine Verhandlung zwischen Fakultätsgelehrten vor.

Wer das Buch liest, wird Kant recht geben; schon die lateinischen Zitate bestätigen das. Er weist ferner darauf hin, daß er die Offenbarungslehre zwar für außerwesentlich, aber nicht für unnötig erklärt habe, da sie gewisse theoretische Mängel des reinen Vernunftglaubens zu ergänzen diene.

Durch diese Bemerkung setzt sich Kant in Widerspruch mit der Schrift selbst, die dem Offenbarungsglauben keinerlei Erkenntniswert beimißt. Die dargelegte Zusammenstimmung des Christentums mit dem moralischen Glauben sei die beste Lobrede des ersteren; denn dadurch sei das so oft entartete Christentum immer wiederhergestellt worden. Was nun die künftige Tätigkeit anbelangt, „so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit als Ew. königlichen Majestät getreuester Unterthan feierlichst zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde“. Den Ausdruck „als Ew. königlichen Majestät usw.“ wählte Kant vorsichtig, damit er nicht der Freiheit seines Urteils in diesem Religionsprozeß auf immer, sondern nur solange seine Majestät am Leben wäre, entsage.

Wie der Meister, so sollten auch die Schüler zum Schweigen gezwungen werden. Im Oktober 1795 erging ein Reskript an das Ministerium, daß der Gebrauch des Kantschen Buches über die Religion bei den Vorlesungen sämtlichen Dozenten ein für allemal untersagt sei. Sämtliche Pro-

fessoren von Königsberg mußten denn auch diese Verfügung unterschreiben.

Friedrich Wilhelm II. starb an 18. November 1797. Dadurch wurde Kant die Denkfreiheit zurückgegeben. Friedrich Wilhelm III. hob schon im Dezember die Examinationskommission auf. Am 12. Januar 1798 erging an Wöllner eine höchst ungnädige Kabinetsordre; darin sagt der König: „Ich selbst ehre die Religion, folge gern ihren beglückenden Vorstellungen und möchte um vieles nicht über ein Volk herrschen, welches keine Religion hätte. Aber ich weiß auch, daß sie Sache des Herzens, des Gefühls und der eigenen Überzeugung sein und bleiben muß und nicht durch methodischen Zwang zu einem gedankenlosen Plapperwerk herabgewürdigt werden darf, wenn sie Tugend und Rechtschaffenheit befördern soll. Vernunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefährten sein, dann wird sie durch sich selbst feststehen, ohne die Autorität derer zu bedürfen, die sich anmaßen wollen, ihre Lehrsätze künftigen Jahrhunderten aufzudrängen und den Nachkommen vorzuschreiben, wie sie jederzeit denken sollen". Wöllner wurde im gleichen Jahre entlassen.

1798 erschien nun auch Kants Schrift: „Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten". Sie ist ein Zeichen der wiedergewonnenen Freiheit und ein Ergebnis der Gedankengänge, welche der Streit mit der Zensur in ihm angeregt hatte. Die Vorrede bringt die Geschichte des denkwürdigen Konflikts.

Man kann diese Freiheitskämpfe des Geistes gegen die Autorität nie genug betrachten. Einerseits bringen sie uns die größere Unabhängigkeit, die der Gedanke in unserem eigenen Zeitalter genießt, zu dankbarem Bewußtsein. Andererseits zeigen sie uns, wie schwer dieses Gut zu erringen ist und wie leicht es im Wechsel der Zeiten wieder verloren gehen kann. Wir müssen

sorgsam wachen über die Gedankenfreiheit, stets gerüstet sein, sie zu verteidigen. Es wäre ein Irrtum, zu glauben, daß sie heute keinen Gefahren mehr ausgesetzt sei. Die Intoleranz liegt im Wesen der extremen Parteien. Konservative und Sozialdemokraten üben eine strenge Parteidisziplin aus. Die Umsturzbewegungen können leicht Veranlassung werden, Versammlungsrecht und Preßfreiheit einzuschränken. Die Kirche, die sich wieder dringlicher als einzige Erlöserin von dem Materialismus und anderen drohenden Gefahren anbietet, läßt keine Gelegenheit unbenutzt, verlorene Positionen wiederzugewinnen. Noch sind die Feinde der Wissenschaft zahlreich genug. Wer z. B. glaubt, daß der Kampf gegen die Vivisektion ausschließlich aus Mitgefühl für die Tiere geführt werde, dürfte Enttäuschungen entgegengehen. Auch die Kunst darf sich nicht sicher glauben vor der Fessel der Zensur; die „Sittlichkeit" kann jederzeit den Vorwand liefern für die Einschränkung ihrer Freiheit. Daß Theologen auf Grund des Bekenntnisses gemaßregelt worden sind, haben wir in jüngster Zeit noch erlebt. Möge die Kant'sche Schrift auch in diesem Sinne immer wieder gelesen und als Mahnung beherzigt werden, das Heiligtum der Toleranz zu hüten.

---

4. Der Streit der Fakultäten.

Mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. kehrte also die Denkfreiheit nach Preußen zurück. Kant fühlte sich an sein Versprechen nicht mehr gebunden, das er ja dem König persönlich gegeben hatte. Im Jahre 1798 veröffentlicht er die schon erwähnte Schrift „Der Streit der Fakultäten". Er erzählt in der Vorrede seine persönlichen Erlebnisse im Kampf mit der Zensur und gibt am Schluß noch ein Beispiel, wie es die Examinationskommission getrieben. So habe sie gefordert, daß vor dem Begnadigungszustand des Kandidaten der einer Zerknirschung vorhergehen müsse; dieser aber habe zu einem tiefen, reuigen Gram zu führen. Von diesem Gram werde nun gefragt, ob ihn der Mensch sich auch selbst geben könne. Das sei durchaus zu verneinen; der reuevolle Sünder müsse sich diese Reue besonders vom Himmel erbitten.

Nun fällt ja in die Augen, sagt Kant, daß den, welcher um die Reue noch bitten muß, seine Tat nicht reut. Das sieht gerade so widersprechend aus, als wenn es vom Gebet heißt, es müsse, um erhört zu werden, im Glauben geschehen. Denn wenn der Beter den Glauben hat, so braucht er nicht darum zu bitten; hat er ihn aber nicht, so kann sein Beten darum nicht erhört werden.

Diesem Unwesen, schließt Kants Vorrede, sei nunmehr gesteuert. Denn zum Wohl des Staates wie der Wissenschaften habe sich neuerdings das glückliche Ereignis zugetragen, daß die Wahl einer weisen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen habe; dieser sei nicht einseitig für Theologie eingenommen, sondern habe Beruf, Talent und Willen, das Interesse des ganzen

Lehrstandes zu befördern und so das Fortschreiten der Kultur im Felde der Wissenschaften wider alle neuen Eingriffe der Obskuranten zu sichern.

Der Nachfolger Wöllners war Massow. Er beseitigte das Religionsedikt und erhob sich sogar zur Idee eines konfessionslosen Religionsunterrichts, indem er den Wunsch äußerte, daß dieser „auf die allgemeinen Wahrheiten der Religion und auf die allen kirchlichen Parteien gemeinschaftliche Sittenlehre eingeschränkt werde“. Er arbeitete auch einen „vorläufigen Plan für Schulverbesserung in den königlich preußischen Staaten“ aus, der sich noch gegenwärtig im Staatsarchiv befindet (Lindner, 654).

So war der Streit der Fakultäten der Abschluß dieser kulturgeschichtlich interessanten Episode. Kant hatte das Bedürfnis, sie noch einmal zu überblicken und das Ergebnis der Anregungen festzuhalten, welche der Streit zwischen Vernunft und Satzung seinem Denken gebracht hatte. Die Kompetenzstreitigkeiten zwischen Philosophie und Theologie sollten zum Nutzen der Wissenschaft endgültig entschieden werden, und das schien am sichersten dadurch geschehen zu können, daß man das gegenseitige Verhältnis der Fakultäten überhaupt klarstellte.

Wir behandeln das Buch mit Vorteil gleich jetzt. Denn es ist verständlicher im unmittelbaren Anschluß an den Konflikt. Wir gewinnen auch einen weiteren Einblick ins Milieu, in die geistigen Bedingungen des Kantschen Arbeitens. Wir werden leichterweise eingeführt in die verschiedenen Arten seiner Darstellung. Endlich setzt diese Schrift die Kenntnis des philosophischen Systems nicht voraus.

In dem Buch sind drei zu verschiedenen Zeiten und Zwecken geschriebene Abhandlungen zusammengefaßt. Kant hielt den Zusammenhang zwischen ihnen für hinreichend, sie in einem Werk zu vereinigen.

Der erste Abschnitt hat den Titel: Der Streit

der philosophischen Fakultät mit der theologischen. Zunächst wird die Frage behandelt, warum die philosophische Fakultät dem Range nach die letzte ist, die „untere", und die anderen die „oberen". Diese Einteilung und Benennung rühre nicht von der Wissenschaft her, sondern von der Regierung. Die Regierung interessiere eben das am meisten, wodurch sie sich den meisten Einfluß auf das Volk verschaffen könne, und das seien die Lehren der Theologie, Jurisprudenz und Medizin. In diesem Interesse behält sich die Regierung vor, die Lehren der „oberen" zu sanktionieren. Allein es würde der Regierung selbst zum Schaden gereichen, wenn es nicht außerdem eine Fakultät geben würde, die es ausschließlich mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. h. mit der Wahrheit zu tun hat. Denn die Wahrheit kann nicht durch Befehl, sondern nur durch freie Vernunft an den Tag kommen. Die Regierung tut auch sehr wohl daran, nicht etwa selbst, in höchster Person, den Gelehrten spielen zu wollen. Sie könnte sich dabei leicht um die schuldige Achtung bringen; denn das freie Volk des Gelehrtenstandes versteht keinen Scherz und schert alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm. Der Staat braucht die Wissenschaft nicht selbst zu fördern, er tut gerade genug für sie, wenn er ihren Fortschritt nicht hindert. Es verhält sich damit nicht anders als mit dem Handel. Als einst ein französischer Minister von angesehenen Kaufleuten Vorschläge verlangte, wie dem Handel am besten aufzuhelfen sei, sagte ein alter Kaufmann: Schafft gute Wege, schlagt gutes Geld, gebt uns ein promptes Wechselrecht u. dgl., im übrigen aber laßt uns machen. Eine andere Antwort dürfte auch die philosophische Fakultät mit Bezug auf die Wissenschaft nicht geben.

Aber warum denn die „untere" Fakultät? Es liegt einmal in der Natur des Menschen, daß der, welcher

befehlen kann, wenn er auch zugleich demütiger Diener eines andern ist, sich doch vornehmer dünkt als ein anderer, der zwar frei ist, aber niemandem zu befehlen hat (34).

Die Regierung übt in dreierlei Weise Einfluß auf das Volk: sie sorgt für sein Seelenheil, seine Sicherheit im Staatsleben und sein leibliches Wohl. So folgen sich wenigstens die drei Gesichtspunkte in moralischer Rangordnung, entsprechend den drei oberen Fakultäten. „Nach dem Naturinstinkte hingegen würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil dieser ihm sein Leben fristet; darauf allererst der Rechtserfahrene, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspricht, und nur zuletzt (fast nur, wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu tun ist, der Geistliche gesucht werden, weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preist, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehnlich wünscht, von dem Arzt in diesem Jammerthal immer noch einige Zeit erhalten zu werden“ (36).

Bei dieser Gelegenheit darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß Kant gelegentlich einen recht gesunden Humor entwickelt, auch Ironie nicht verschmäht.

Diesen Einfluß übt nun der Staat durch gelehrte Vertreter, angestellte Theologen, Juristen, Mediziner. Für sie gilt nun nicht die Vernunft als Norm, sondern das, was der Staat als gültig erklärt, für den Theologen die Bibel, für den Juristen das Landrecht, für den Arzt die Medizinalordnung. Würde der offizielle Theologe seine Sätze durch die Vernunft beweisen wollen, so würde er die Mauer des alleinseligmachenden Kirchenglaubens überspringen und sich ins freie Feld der eigenen Beurteilung, d. h. der Philosophie, verlaufen, wo er allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt wäre (39). Ebenso hat der offizielle Jurist die Gesetze, die ihm der Staat aufgibt, einfach zu lehren und zu vollziehen, nicht aber auf ihre Richtigkeit zu

prüfen. Auch der Arzt hat sich den Vorschriften der medizinischen Polizei zu fügen; denn der Staat hat das größte Interesse, daß nicht etwa ein Recht entsteht, ungestraft zu töten. Immerhin steht die medizinische Fakultät der philosophischen weit näher als die anderen. Denn was der Gesundheit zuträglich ist, kann man nicht aus einem Gesetzbuch, sondern nur aus der Natur der Dinge herleiten.

Kant will uns hier nicht etwa historisch belehren; es ist nicht seine Meinung, daß die Fakultäten so entstanden. Seine Darstellung ist durchaus ironisch gemeint. Um zu zeigen, was die Fakultäten sein sollten, zeigt er, was sie tatsächlich sind: Werkzeuge in der Hand des Staates, Drillschulen für Beamte, Polizeiinstitute zur Wahrung des Regierungsinteresses. Mögen sie es nur bleiben! Die Wissenschaft ist dann nur um so freier. Mag der Staat sein Interesse verfolgen, wenn er sich nur nicht in die Angelegenheit der „unteren“ Fakultät einmischt. Nach dieser Auffassung würde also in die philosophische Fakultät alles gehören, was an der Theologie, Jurisprudenz und Medizin wissenschaftlich ist, d. h. die philosophische Fakultät würde ungefähr das sein, was heute die freie Universität ist. Grundgedanke ist also: die Wissenschaft kann nur gedeihen, wenn der Staat sich nicht einmischt. Er soll die Resultate der Wissenschaft benutzen, wie er will, wenn er nur nicht glaubt, selbst Wissenschaft erzeugen zu sollen.

Es ist nun freilich unvermeidlich, daß die philosophische Fakultät mit den übrigen gelegentlich in Streit gerät. Solcher Streit ist ihr gestattet, wenn er sich bloß um wissenschaftliche Wahrheit dreht, aber nicht gestattet, wenn er den Einfluß auf das Volk betrifft. Übrigens würde die philosophische Fakultät in letzterer Konkurrenz sowieso den kürzeren ziehen. Denn was sie sagt, hört das Volk nicht gern, z. B. daß man sein Wohl am besten durch ein rechtschaffenes und mäßiges Leben fördere.

„Was ihr Philosophen da schwatzet, wußte ich schon längst; ich will von euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch vor dem Torschluß mir ein Einlaßbillett ins Himmelreich verschaffen, wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzenslust benutzt und mißbraucht hätte, ich dennoch gesund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja studiert, daß ihr mehr wissen müßt als unsereiner ..., der auf nichts weiter, als auf gesunden Verstand Anspruch macht" (46). Es braucht also nur jemand diesem Wunsche des Volkes entgegenzukommen und den Zauberer zu spielen, so hat er gewonnen, und das Volk verläßt die philosophische Partei mit Verachtung. Die „Geschäftsleute" der drei oberen Fakultäten sind aber jederzeit solche Wundermänner.

Es darf also nur um wissenschaftliche Wahrheit gestritten werden. Die philosophische Fakultät hat die Pflicht, alle wissenschaftlichen Behauptungen ihrer Kritik zu unterwerfen. Stimmt ein theologischer, juristischer oder medizinischer Satz nicht mit der Vernunftwahrheit überein, so entsteht ein gesetzmäßiger, erlaubter Konflikt. Es liegt offenbar auch im Interesse des Staates, daß die Lehren, die er sanktioniert, vor dieser Kritik bestehen.

Der Streit hört nie auf; die offiziellen Satzungen veralten immer wieder vor den Fortschritten der Wissenschaft. Das tut dem Ansehen der Regierung keinen Abbruch; es geht nicht gegen die Regierung, sondern es ist ein Streit der Fakultäten untereinander. Gefährlich wird er erst, wenn er, z. B. von den Kanzeln herab, vors Volk gezogen wird. Denn das Volk hat in gelehrten Sachen kein Urteil; man kann sein Urteil durch Einfluß auf seine Gewohnheiten, Gefühle und Meinungen nach Belieben lenken, also z. B. allerdings auch gegen die Regierung.

Die Philosophen sind also gleichsam die Oppositionspartei im Parlament der Universität, während die wissen-

schaftlichen Geschäftsleute auf der rechten Seite sitzen. Diese Opposition bewirkt einen beständigen Fortschritt zu größerer Vollkommenheit, was die Regierung allmählich einsehen lernt. So bereitet sie den Zustand der Freiheit des öffentlichen Urteils von allen Einschränkungen vor. So kann man der theologischen Fakultät den Anspruch lassen, daß die philosophische ihre Magd sei, nur ist sie nicht die Magd, die der gnädigen Frau die Schleppe nachträgt, sondern die, welche ihr die Fackel vorträgt.

Im Anhang erläutert nun Kant den Streit der theologischen und philosophischen Fakultät durch das Beispiel der Bibelauslegung. Daß die Bibel erklärt werden muß, geben auch die positiven Theologen zu. Dazu gebrauchen sie aber die Vernunft. Sobald sie aber die Vernunft brauchen, verfallen sie der philosophischen Kritik. Diese aber fordert, daß keine Stelle so aufgefaßt werden darf, daß sie der Vernunft widerstreitet. Die Lehren von der Dreieinigkeit, Gottmenschheit, Gnadenwirkung, Auferstehung, Himmelfahrt usw. müssen, um bestehen zu bleiben, moralisch gedeutet werden. Die Vernunft kann z. B. keine moralische Besserung anerkennen, als die aus der eigenen Kraft des Menschen entspringt. Wo also Schriftsteller von einer Gnadenwirkung berichten, müssen sie entsprechend interpretiert werden. Die Philosophie hat der Theologie gegenüber den Grundgedanken zu vertreten, der doch gewiß einfach genug ist: die Religion darf der Moral nicht widersprechen.

Diese Kritik ist auch das beste Schutzmittel gegen Sektiererei. Denn die moralische Interpretation, die sich auf die Vernunft stützt, ist allgemeingültig, die theologische dagegen, die auf dem Gefühl beruht, ist verschieden wie die Gefühle der Menschen.

Sie bewahrt auch vor dem Mystizismus oder dem Glauben an die Möglichkeit einer unmittelbaren Vereinigung mit dem göttlichen Wesen. Das Gefühl kann mir nie-

mals die Gegenwart Gottes beweisen. Wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist allerdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle. Daß es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralichen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie für Täuschung halten. Ein Beispiel ist die Mythe vom Opfer Abrahams. Er hätte auf die vermeintliche Stimme, die ihm befahl, sein Kind zu opfern, antworten sollen: „Daß ich meinen guten Sohn nicht töten soll, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom sichtbaren Himmel herabschallete" (Reclam Ausgabe S. 84).

Die Beglaubigung der Bibel ist ihr moralischer Inhalt, ihre Göttlichkeit ist Moralität. Dieser ethische Gehalt entschädigt die Vernunft für die Menschlichkeit ihrer Geschichtserzählung und berechtigt zu dem Satz, daß die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt und als Lehrmittel der Religion benutzt zu werden verdiene.

So haben die Theologen der Fakultät zwar die berufliche Pflicht, den Bibelglauben aufrechtzuerhalten, denn dazu hat sie der Staat angestellt. Aber sie dürfen das nur tun unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen. Sollte diese wieder einmal durch die Diktatur eines Religionsedikts verletzt werden, so mögen die Philosophen an den Staat die feierliche Mahnung richten: Videant consules, ne

quid res publica detrimenti capiat, die Konsuln sollen dafür sorgen, daß der Staat keinen Schaden leide.

Der Inhalt des zweiten Abschnitts ist: Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Er bezieht sich auf die faktisch vorhandenen Gesetze. Die Vernunft hat das Recht, sie zu prüfen. Der Zweck dieser Prüfung kann nur die Verbesserung der Gesetze sein auf Grund vernünftiger Einsicht. Verbesserung der Gesetze ist ein sittlicher Fortschritt der Menschheit. Dürfen wir an einen solchen Fortschritt glauben? Das ist die Streitfrage, ob die Menschheit in beständigem Fortschreiten zum Besseren sei.

Die Antwort auf diese Frage enthält eine Aussage über die Zukunft der Menschheit. Kann man denn geschichtliche Entwicklungen voraussagen wie Sonnenfinsternisse? In einem Falle ja: wenn der Wahrsager die Begebenheiten, die er zum voraus verkündigt, selber macht, nicht aber aus Erfahrung.

Vom empirischen Standpunkt aus erscheinen drei Fälle als möglich: die Menschheit ist entweder in beständigem Rückgange zum Schlechteren, oder in beständigem Fortschritt zum Bessern, oder in einem wechselnden Steigen und Fallen, d. h. in einem ewigen Schwanken begriffen.

Die erste Ansicht kann von vornherein ausgeschlossen werden. Denn ein fortdauernder Verfall müßte das menschliche Geschlecht auf eine Stufe herunterbringen, auf der es sich selbst aufreiben müßte.

Die Behauptung des Fortschritts ist auch nicht ohne weiteres klar, da man nicht einsieht, wo die Vermehrung des zu einer bestimmten Zeit vorhandenen Guten herrührt. Die dritte Ansicht vom Wechsel des Fort- und Rückschritts scheint am meisten Anhänger zu haben. Ihre Konsequenz ist, daß das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf dieser Erdkugel als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, „was

ihr keinen größeren Wert in den Augen der Vernunft verschaffen kann als den die anderen Tiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben". Diese Ansicht beruft sich auf die Geschichte, die lehrt, daß das Erreichte immer wieder durch Reaktionen aufgehoben wird.

Die Erfahrung, wie sie in der Geschichte niedergelegt ist, kann die Frage nicht entscheiden; denn die Geschichte sagt nur, was geschehen ist, nicht was geschehen wird. Dagegen kann sie uns Anzeichen dafür liefern, welche Auffassung die wahrscheinlichere ist.

Ein solches Anzeichen ist z. B. die Denkungsart der Zuschauer, wie sie sich bei großen Begebenheiten öffentlich verrät. Wir sehen in unseren Tagen die Revolution eines geistreichen Volkes vor sich gehen. Sie mag gelingen oder scheitern, sie mag mit Elend und Greueltaten angefüllt sein, sie findet doch in den Gemütern der Zuschauer eine Teilnahme, die an Enthusiasmus grenzt. Und da deren Äußerung sogar mit Gefahr verbunden ist, so kann sie nur eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben.

Zwei Begriffe, die in der menschlichen Vernunft liegen, üben diese moralische Wirkung aus: der des Rechts, daß ein Volk nicht durch andere Mächte gehindert werden dürfe, sich die Verfassung zu geben, die ihm gut dünkt. Sodann der des Zwecks einer Verfassung: daß diejenige Verfassung eines Volkes allein an sich gut sei, durch welche es zum Grundsatz wird, den Angriffskrieg zu vermeiden. Das kann aber nur die republikanische sein. Die Idee dieser Verfassung allein eröffnet dem Menschengeschlecht die Aussicht, in Lebensbedingungen einzutreten, in welchen der Krieg, der Quell aller Übel und das Verderben der Sitten, abgehalten und sein Fortschritt zum Besseren wenigstens negativ gesichert, d. h. vor Störung bewahrt wird (105).

Zu dieser Äußerung gehörte ziemlicher Freimut, denn durch die Hinrichtung Ludwig XVI. 1793 und die Schreckensherrschaft 1793/94 war die öffentliche Meinung Europas gegen die Revolution umgestimmt worden. Kant fügt in einer Anmerkung bei: „Es ist aber hiermit nicht gemeint, daß ein Volk, welches eine monarchische Konstitution hat, sich damit das Recht anmaße, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen; denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der es sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann". Man hat Kant diese Anmerkung gleichsam als Widerruf des Textes übel genommen. Allein Kant brauchte ja, wenn er sich fürchtete, die ganze Stelle über die französische Revolution nicht zu schreiben. Man wird sich also bemühen müssen, der Stelle einen richtigen Sinn zu geben: die Republik ist eine fortschrittliche Staatsform, sie muß als Idee allen vorschweben. Aber daraus folgt nicht, daß ein Volk das Recht hat, sie unter allen Umständen zu wünschen. Es kann sich in einer politischen Lage befinden, wo eine Änderung der Staatsform der äußeren Feinde wegen seinem Fortbestehen Gefahr bringen könnte. Es ist widersinnig, daß ein Volk sich wegen der Idee einer Staatsform, die es in allmählichem Fortschreiten erreichen kann, vernichte. Das mag ungefähr die Meinung Kants sein. Auch wollte er wohl im Interesse seiner Sache die preußischen Untertanengemüter beruhigen. Er verteidigt das Volk wegen seines Murrens. Das beweise noch nicht Unzufriedenheit mit seiner Verfassung, sondern nur mit dem Benehmen der Regierung gegen Auswärtige, wenn sie diese etwa am Republikanisieren hinderte. Denn es sei eben selbst um so sicherer gegen Gefahr, je mehr sich andere Völker republikanisieren. „Dennoch haben verleumderische Sykophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegießerei für Neuerungssucht, Jako-

binerei und Rottierung, die dem Staate Gefahr drohen, auszugeben versucht: indessen daß auch nicht der mindeste Grund zu diesem Vorgehen da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war." Hier handelt es sich wieder um sichtliche Ironie. Die hundert Meilen sind natürlich nicht nur räumlich gemeint, sondern auch geistig.

Nicht die Revolution als solche ist das bedeutsame Ereignis, denn sie ist nur Mittel, sondern die in ihr enthaltene „Evolution einer naturrechtlichen Verfassung". Das Streben nach dieser ist ein Symptom der moralischen Anlage der Menschennatur, und daß diese zur Revolution führt, ist ein Symptom ihrer Stärke. Auf Grund dieser Anzeichen darf man, auch ohne Sehergeist, den Fortschritt der Menschheit vorhersagen. „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr." Wenn auch sein Zweck für jetzt nicht erreicht würde, so ist es als Begebenheit zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und seinem Einfluß nach, auf der Welt, in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als daß es nicht den Völkern bei irgendeiner Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zur Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte, da dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgendeiner Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemütern aller zu bewirken nicht ermangeln würde. Eine Naturrevolution kann freilich den Menschen vernichten, ehe er sein Ziel erreicht. Denn für die Allgewalt der Natur ist der Mensch nur eine Kleinigkeit. „Daß ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn teils tierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, teils in ihren Streitigkeiten gegeneinander auf-

stellen, um sie schlachten zu lassen, — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.“ Kant erblickt also das größte Hemmnis des Fortschritts im Krieg. Schon drei Jahre früher hat er die Idee des ewigen Friedens als „das höchste politische Gut“ in der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ aufgestellt. — Nicht nur wirft jeder Krieg die Menschheit in die Verrohung zurück, sondern die Kriegsgefahr hemmt auch die Volksaufklärung. Weil der Staat alles Geld zum Kriege braucht, hat er keines übrig, um tüchtige und ihrem Amt mit Lust obliegende Lehrer zu besolden. Der Staat muß sich also umbilden, muß zu einem Rechtsstaat werden. Allmählich muß sich die Abnahme der Gewalttätigkeit auch auf die Völker im äußeren Verhältnis gegeneinander erstrecken, so daß sie zu einer „weltbürgerlichen Gesellschaft“ werden (112).

Die Rechte, die hier in Frage kommen, sind natürliche, aus der Natur der menschlichen Vernunft hervorgehende. Das ist nun der Streit dieser Fakultäten, daß die vom Staat bestellten Juristen auch über diese natürlichen Rechte glauben entscheiden zu dürfen. Wenn die Juristen nur die historischen Rechte anerkennen und die natürlichen verneinen, so ist es um den Fortschritt geschehen. In dieser Entscheidung sind sie aber nicht frei; da sie im Dienste des Staates stehen, müssen sie die Rechte vertreten, die der Staat anerkennt.

Also können die natürlichen Rechte nur durch freie Rechtslehrer verkündigt werden. Das sind die Philosophen. Diese sind aber eben um dieser Freiheit willen dem Staate, der herrschen will, anstößig. Sie werden als gefährliche Aufklärer verschrien. Und doch richten sie ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk, das vielmehr von ihren Schriften wenig Notiz nimmt, sondern ehrerbietig an den Staat, um diesen an sein rechtliches Bedürfnis zu mahnen. So tragen sie die Beschwerde eines ganzen Volkes vor. Das kann

aber nur geschehen auf dem Wege der Publizität. „So verhindert das Verbot der Publizität den Fortschritt eines Volkes zum Besseren, selbst in dem, was das mindeste seiner Forderung, nämlich bloß sein natürliches Recht, angeht."

Vehikel dieses Streites war also die Preßfreiheit. Er wird auch heute noch geführt, nur ist er aus den Fakultäten hinaus ins Volk gedrungen und wird immer wieder ausgefochten zwischen den radikalen und den konservativen Parteien. Die Aufgabe der Gesellschafts- oder Sittenrettung gibt immer wieder Veranlassung zu Angriffen.

Dritter Abschnitt: Der Streit der philosophischen mit der medizinischen Fakultät. Untertitel: Von der Macht des Gemüts durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Eigentlich ein Antwortschreiben an C. W. Hufeland, Professor der Medizin in Jena und später in Berlin, geboren in Langensalza 1762, gestorben in Berlin 1836. Kants Schrift erschien 1798 in dessen Journal für die praktische Heilkunde, wurde dann später separat mit einer Einleitung von ihm herausgegeben und erlebte viele Auflagen.

Der Streit zwischen diesen beiden Fakultäten kann entstehen über das Verhältnis von Geist und Körper. Die Mediziner gehen aus von der körperlichen Erfahrung, von Anatomie und Physiologie. Sie werden durch ihre Beobachtungen geneigt, alle Lebensäußerungen, auch die geistigen, als bedingt durch die körperlichen anzusehen. Hufeland klagt in seiner Einleitung, daß die Ärzte „die Abhängigkeit des Geistes vom Körper dergestalt in Schutz nehmen, daß sie selbst alle Verbrechen damit entschuldigen, die Unfreiheit der Seele als ihre Quelle darstellen und es bald dahin gekommen sein wird, daß man gar nichts mehr Verbrechen nennen kann". Damit hängt auch der Mangel der Heilkunst zusammen. Die Ärzte studieren zwar, wie man durch Vermittlung des Körpers auf den Geist wirken

könne, aber nicht, wie man umgekehrt durch den Geist den Körper beeinflusse. Ob neben der physischen auch eine psychische, moralische Behandlung möglich und notwendig sei, das ist die Frage. Die Beantwortung dieser Frage hängt wesentlich ab von der Auffassung des Verhältnisses von Körper und Geist. Diese Auffassung aber ist abhängig von den philosophischen Grundbegriffen, gehört also auch vor das Tribunal der Philosophie.

Kant hat die Abhandlung *nicht mit diesen Worten eingeleitet*; ich glaube aber, daß sie den Sinn treffen. Auf diese Weise versteht man dann auch, wie sie den anderen beiden koordiniert werden konnte. In dieser Form existiert der Streit auch heute noch. Auch heute wird den Ärzten vielfach und mit Recht vorgeworfen, daß sie die moralische Behandlung vernachlässigen. Und diese wird ja gerade von *dem* Standpunkte aus zur Pflicht, der einen gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen geistigen und körperlichen Erscheinungen annimmt. Denn da muß ich doch annehmen, daß ich durch jede geistige Beeinflussung auch auf den Körper wirke. Gewissen Organen, z. B. dem Gehirn gegenüber, ist ja die geistige Einwirkung überhaupt fast die einzige.

Kant sucht nun die *Möglichkeit geistiger Einwirkung* aus der Erfahrung zu beweisen. Hier kann die Erfahrung natürlich nur eine innere sein, denn nur das Selbstbewußtsein kann uns über innere Ursachen Aufschluß geben. So gibt uns Kant einen Abriß seiner eigenen wohlüberlegten Lebensweise. Dabei zeigt sich, daß die innere Kausalität oder der Wille mehr diätetischen als therapeutischen Einfluß hat, mehr den Krankheiten vorbeugen, als sie heilen kann.

Erster Grundsatz der Diätetik ist der der *Abhärtung*: man soll sich weder der Wärme, noch dem Schlafe, noch der Untätigkeit allzusehr hingeben.

Die Bedingung dieser Diät ist fester Wille. Dieser ist zugleich auch der beste Schutz vor der Hypochrondrie, infolge deren der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern liest, an sich zu bemerken glaubt. Der Wille muß den Vorsatz erzeugen, beim Eintreten irgendeiner Beängstigung nach der allfälligen Ursache zu fragen. Finde ich keine oder eine, gegen deren Wirkung ich nichts tun kann, so muß ich zur Tagesordnung übergehen, d. h. die Beklommenheit an ihrer Stelle liegen lassen, als ob sie mich nichts anginge, und die Aufmerksamkeit auf meine Geschäfte richten. Auch wirkliche Schmerzen kann man auf diese Weise bemeistern. Kant litt an gichtischen Anfällen, die ihn manchmal am Schlafen hinderten. Er richtete dann seine Gedanken mit Anstrengung auf irgendeine beliebige Vorstellung, z. B. den Namen Cicero. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit von jener Empfindung abgelenkt, und diese wurde stumpf, so daß die Schläfrigkeit überwog. „Ich bin gewiß, daß viele gichtische Zufälle ... bei richtiger Diät ... ja Krämpfe und selbst epileptische Zufälle (nur nicht bei Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorsatzes nicht haben), auch wohl das für unheilbar verschriene Podagra bei jeder neuen Anwandlung desselben durch diese Festigkeit des Vorsatzes, seine Aufmerksamkeit ... abzuwenden ..., abgehalten und nach und nach gehoben werden könnte“.

Gegen ein Organgefühl freilich hat der Vorsatz keine Gewalt: gegen den Druck im Gehirn, der das Denken erschwert. Hier wird das Übel durch die Anstrengung, die Aufmerksamkeit abzulenken, nur vermehrt. Daher kann die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern, allerdings dahin führen, daß man zwar noch gesund ist zum Essen, Gehen und Schlafen, aber nicht mehr zur Verrichtung seiner Geschäfte. Dann wird man schließlich unter den Lebenden nur so geduldet, was nicht eben die ergötzlichste Lage ist.

Der Arzt hat allerdings die Pflicht, das Leben unter allen Umständen zu verlängern. Ob aber eine solche Verlängerung überhaupt Wert hat, darüber wird wieder die Philosophie entscheiden müssen. „Warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen und, um zu leben, mir den gewohnten Genuß des Lebens schmälern; warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in die Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur Schwächeren und ihre mutmaßliche Lebensdauer mitgerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen, und alles, was man sonst Schicksal nannte, dem man sich demütig und andächtig unterwarf, dem eigenen festen Vorsatz unterwerfen?"

Die Ironie dieses Schlusses liegt darin, daß Kant sich stellt, als ob er glaube, daß die Therapie des Vorsatzes wirklich einen solchen Einfluß auf die Sterblichkeit ausüben könnte, daß das Behagen der jüngeren Generation beeinträchtigt würde. Die Ironie wird noch stärker im letzten Satze. Er enthält den Gedanken, es sei am Ende doch nicht so gefährlich, denn die gewöhnliche Medizin fahre wahrscheinlich doch fort ihres Amtes zu walten. Der feste Vorsatz wird „doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutischen Formeln der Offizin jemals verdrängen".

5. Kants Leben.

I.

Gesamtcharakter des Lebens.

Wir finden in Kants Leben nichts Glänzendes, nichts Romanhaftes, keine großen Schicksale. Auch darin ist es von dem anderer Genies unterschieden, daß ihm früh Anerkennung, bei Lebzeiten schon der verdiente volle Ruhm zuteil wurde, den er freilich nicht nur nicht suchte, sondern der ihm oft recht lästig wurde. Dies Leben beweist, daß man unter ungemein einfachen und bescheidenen Daseinsbedingungen recht große Welt- und Menschenkenntnis erwerben kann. Noch mehr aber beweist es, daß nicht nur das Talent, sondern auch der Charakter sich in der Stille bilden kann und daß auch für diesen der Strom der Welt entbehrlich ist. Fischer sagt, Kant habe nie mehr als ein deutscher Professor sein wollen. Er hätte allerdings hinzufügen müssen, „wie man früher den deutschen Professor verstand", denn heute liebt dieser die Zurückgezogenheit nicht mehr.

Kant lebte einsam, nur mit wenigen Freunden Umgang pflegend. Trotzdem besaß er eine Menschenkenntnis, so bedeutend, daß seine Anthropologie jetzt noch eine Fundgrube psychologischer Erfahrung und ein Muster psychologischer Charakteristik ist. Er ist unverheiratet und besitzt ein feines Verständnis für das weibliche Naturel und für die Aufgaben der Erziehung. Er führt einen Junggesellenhaushalt, den ein Diener leitet. Dabei geht es nicht ohne Absonderlichkeiten zu, und doch werden ihm vorzügliche gesellschaftliche Manieren nachgerühmt. Seine

Geistesarbeit vollzieht sich in tiefster Sammlung; aber er ist der heiterste und witzigste Tischgenosse. Seine Vaterstadt hat er während der 80 Jahre seines Lebens nur, durch Hauslehrerdienst gezwungen, für einige Jahre verlassen, ist aber auch dabei nicht aus seiner Heimatprovinz herausgekommen. Trotzdem ist er ein Freund von Reisebeschreibungen, interessiert sich sehr lebhaft für den Unterschied der menschlichen Rassen und hält eifrig Vorträge über physische Geographie. Wir sehen also, daß ein Geist auch bei der größten, nüchternsten Regelmäßigkeit des Daseins, die kaum einmal von einem ungewöhnlichen Ereignis durchbrochen wird, von aller Einseitigkeit frei bleiben kann.

Zur Erweiterung des Horizonts bedarf der Geist, der mit Denk- und Einbildungskraft begabt ist, keiner Reisen. Die Scholle, auf der er steht, bietet genügendes Material zur Beobachtung, um daraus Schlüsse auf kompliziertere Verhältnisse zu ziehen. Wer zu Hause nichts sieht und erlebt, sieht und erlebt auch nichts in der weiten Welt. Dieser Gedanke ist pädagogisch ebenso wichtig als heute unpopulär (Schulreisen!).

Jugendgeschichte (1724—1755).

Hauptquellen: Ludwig Ernst Borowski, Schüler Kants und nachmaliger Pfarrer in Königsberg: „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtigt“. Reinhold Bernhard Jachmann, Kants Schüler und Gehilfe von 1784—1794: „I. Kant, geschildert in Briefen an einen Freund“. Christoph Wasianski, Prediger, war 1774 Kants Gehilfe gewesen, seit 1790 sein Hausfreund und Tischgenosse: „I. Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm“. Alle drei Schriften erschienen 1804 in Königsberg. Außerdem gibt

es noch verschiedene kleinere Mitteilungen von Zeitgenossen. Eine wichtige Fundgrube ist die altpreußische Monatsschrift. Die vollständigste neuere Biographie hat Fr. Wilhelm Schubert geliefert: „Immanuel Kants Biographie, zum großen Teil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt“ (Kants Werke, Ausgabe Rosenkranz, Bd. 11). Darauf gründet sich die etwas kürzere Darstellung Kuno Fischers in seiner Geschichte der neueren Philosophie, die ich hier hauptsächlich benutze.

Die Familie stammt aus Schottland und schrieb sich ursprünglich Cant. Johann Georg Cant war Sattler in Königsberg. Als viertes Kind seiner Ehe mit Anna Regina Reuter wurde am 22. April 1724 Immanuel Kant geboren. Dieser Sohn erst schrieb sich dann mit K, angeblich um die falsche Aussprache Zant zu vermeiden. Sechs Geschwister starben früh, ein Bruder, der Pfarrer wurde, elf Jahre vor ihm. Überlebt wurde er nur von der jüngsten seiner drei Schwestern. Die Mutter starb, als Immanuel 13 Jahre war.

Die Erziehung war streng religiös im Sinne des damals herrschenden Pietismus. „Der Vater forderte Arbeit und Ehrlichkeit, besonders Vermeidung jeder Lüge, die Mutter auch noch Heiligkeit dazu.“ Dies mag bei Kant dahin „gewirkt haben, in seiner Moral eine unerbittliche Strenge zu beweisen“ (Borowski, 23). In seinem 74. Jahre schrieb Kant: von meinem Stammbaum kann ich auch weiter nichts rühmen, „als daß meine beiden Eltern aus dem Handwerkerstande in Rechtschaffenheit, sittlicher Anständigkeit und Ordnung musterhaft, ohne ein Vermögen (aber doch auch keine Schulden) zu hinterlassen mir eine Erziehung gegeben haben, die, von der moralischen Seite betrachtet, gar nicht besser sein konnte und für welche ich bei jedesmaliger Erinnerung an dieselbe mich mit dem dankbarsten Gefühle gerührt finde“ (Werke, XI, 1, 174 Ausgabe Rosenkranz).

Von 1732—1740 wurde Kant einer öffentlichen Erziehungsanstalt anvertraut, welche Collegium Fridericianum hieß. Geleitet wurde sie durch den Pfarrer und Professor der Theologie Franz Albert Schulz (†1763). Dieser hatte in Halle die Lehren der Pietisten und die Wolffsche Philosophie studiert. In der Schule erwies sich Kant keineswegs als Genie. Er war von schwächlichem Körperbau, so daß er für jede Anstrengung einer großen Willenskraft bedurfte. Auf seiner physischen Unzulänglichkeit mochte wohl auch die Schüchternheit beruhen, die ihm sein ganzes Leben anhaftete. Auch hatte er mit großer Vergeßlichkeit zu kämpfen. Aber je weiter er vorrückte, um so mehr enthüllten sich auch seine Talente. Am meisten fühlte er sich durch den Unterricht des Latinisten Heydenreich angezogen und beschloß, sich ganz den klassischen Studien zu widmen. Er erwarb sich große Leichtigkeit im Lateinischschreiben und lebte sich so in die römischen Dichter ein, daß er sie nie mehr vergaß. Der übrige Unterricht war sehr unbedeutend.

Erst auf der Universität in Königsberg, die er seit 1740 besuchte, wurde er durch den Professor Martin Knutzen in die Mathematik und Philosophie eingeführt und namentlich mit dem Newtonschen Gedankenkreise bekannt gemacht. Sehr wahrscheinlich hatten die Wünsche der Eltern ihn ursprünglich für die theologische Laufbahn bestimmt, er gehörte auch formell zu dieser Fakultät und hörte theologische Vorlesungen. Allein seine Liebe zur Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft wurde immer mächtiger. Außerdem war seinem Gemüt, das von echter innerlicher Frömmigkeit erfüllt war, die Scheinfrömmigkeit, die sich in äußeren Handlungen kundtut, schon auf der Schule zuwider. Borowski sagt (25): „An dem Schema von Frömmigkeit oder Frömmelei, zu dem sich manche seiner Mitschüler und bisweilen nur aus sehr niedrigen Absichten bequemten, konnte er durchaus keinen

Geschmack gewinnen". Dagegen hatte er vor der im Pietismus enthaltenen Moral eine zu große Achtung, als daß er sie wie sein berühmter Mitschüler David Ruhnken als „fanaticorum disciplina" hätte bezeichnen mögen. Ruhnken wurde später Professor der Philologie in Leiden. Übrigens scheinen auch seine Genossen nicht im klaren gewesen zu sein über den Plan, den Kant seinen Studien zugrunde legte, und über das Lebensziel, das er verfolgte. Jachmann schreibt (S. 10): „Was Kant für einen Studienplan verfolgte, ist seinen Freunden unbekannt geblieben. Selbst sein einziger mir bekannter akademischer Freund und Duzbruder, der schon längst verstorbene Dr. Trummer in Königsberg, konnte mir darüber keine Auskunft geben. So viel ist gewiß, daß Kant auf der Universität vorzüglich Humaniora studierte und sich keiner positiven Wissenschaft widmete. Besonders hat er sich mit der Mathematik, Philosophie und den lateinischen Klassikern beschäftigt". Unter „Humaniora" versteht man Studien, welche die rein menschliche Bildung fördern, namentlich die alten klassischen Sprachen und Literaturen als Bildungsmittel.

Nach Vollendung der Universitätsstudien bekleidete Kant neun Jahre lang Hauslehrerstellen (1746—1755). 1746 war sein Vater gestorben. Kant war nun ganz auf sich allein angewiesen, und die Privatstunden, die er gab, genügten nicht für seinen Lebensunterhalt. Einige Unterstützung erhielt er von einem freigebigen Verwandten von mütterlicher Seite, dem Schuhmacher Richter. Dieser bestritt auch die Druckkosten der ersten Abhandlung Kants: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur" (1747). Kant behandelt darin die Frage, ob die Kraft des bewegten Körpers mit Leibniz und anderen nach dem Produkt der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit (mv^2) oder nach dem Produkt der Masse in die einfache Geschwindigkeit zu messen sei, und will unter gewissen Einschränkungen beide Schätzungsarten gelten lassen. Nach dieser Schrift

konnte es nun nicht mehr zweifelhaft sein, daß Kant sich für die akademische Laufbahn entschieden habe.

Hauslehrer war Kant zuerst bei dem reformierten Pfarrer Andersch zu Judschen bei Gumbinnen, dann bei dem Rittergutsbesitzer v. Hülsen auf Arensdorf bei Mohrungen, endlich bei dem Grafen Kayserling in Rautenburg, der sich den größten Teil des Jahres in Königsberg selbst aufhielt. Wir haben wenige Nachrichten aus dieser Periode. Kant hielt sich selbst mehr für einen theoretischen als praktischen Pädagogen. Er gestand seinen späteren Tischgenossen, daß es bei richtigen Prinzipien wohl kaum einen schlechteren Hofmeister als ihm in der Welt gegeben habe. Die betreffenden Familien scheinen nicht dieser Ansicht gewesen zu sein; denn sie blieben in Verbindung mit ihm, auch nachdem er sie verlassen hatte. Auch aus dem Briefwechsel geht hervor, daß ihm oft junge Leute empfohlen wurden und daß man hinsichtlich seines Einflusses auf die Jugend großes Vertrauen zu ihm hegte. Einer der v. Hülsen wurde ihm später als Pensionär anvertraut. Mit Recht bemerkt Schubert (33), es sei wohl kein Zufall, wenn seine Zöglinge aus dieser Familie zu den ersten Gutsbesitzern Preußens gehörten, die freiwillig die Gutsuntertänigkeit ihrer Bauern aufhoben. Warum sollte Kants freisinnige Auffassung der bürgerlichen Standesverhältnisse und seine Verachtung aller Knechtschaft nicht einen Eindruck auf die Zöglinge gemacht haben? In den Fragmenten aus seinem Nachlaß findet sich (Werke XI, 1, S. 253) folgende Stelle: „Es kann nun nichts entsetzlicher sein, als daß die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines andern stehen sollen. Daher kann kein Abscheu natürlicher sein, als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat. Um desgleichen weint und erbittert sich ein Kind, wenn es das tun soll, was andere wollen, ohne daß man sich bemüht hat, es ihm beliebt zu machen, und es wünscht, nur

bald ein Mann zu sein, um nach seinem Willen zu schalten“.

So hat auch die Gräfin Kayserling, eine sehr geistvolle Frau, den Erzieher ihres Sohnes hochgeschätzt. Sie zog ihn in die höheren gesellschaftlichen Kreise seiner Vaterstadt, in denen sie tonangebend war, und dort soll sich Kant den feinen Umgangston angeeignet haben, der ihm nachgerühmt wird. Eine Frucht dieses Umgangs war ferner die Kunst der Konversation, die er sich in hohem Grade aneignete. Die Tischgespräche wurden zu seiner liebsten, ja später zu seiner einzigen Erholung. Er lernte dort auch die Dichterin Elisa von der Recke (geborne Reichsgräfin von Medem aus Kurland, 1754—1833, die Freundin Tiedges) kennen. Sie schrieb von ihm, als sie die Nachricht von seinem Tode erhielt: „Er . . ., der unserer Denkungsart einen erschütternden Schwung gab, ist nicht mehr. Ich kenne ihn durch seine Schriften nicht, weil seine metaphysische Spekulation über den Horizont meines Fassungsvermögens ging. Aber schöne, geistvolle Unterhaltungen danke ich dem interessanten persönlichen Umgange dieses berühmten Mannes, täglich sprach ich diesen liebenswürdigen Gesellschafter in dem Hause meines Vetters, des Reichsgrafen von Kayserling zu Königsberg. Kant war der dreißigjährige Freund dieses Hauses und liebte den Umgang der verstorbenen Reichsgräfin, die eine sehr geistreiche Frau war. Oft sah ich ihn da so liebenswürdig unterhaltend, daß man nimmer den tief abstrakten Denker in ihm geahnt hätte, der eine solche Revolution in der Philosophie hervorbrachte. Im gesellschaftlichen Gespräch wußte er bisweilen sogar abstrakte Ideen in ein liebliches Gewand zu kleiden, und klar setzte er jede Meinung auseinander, die er behauptete. Anmutsvoller Witz stand ihm zu Gebote, und bisweilen war sein Gespräch mit leichter Satire gewürzt, die er immer mit der trockensten Miene anspruchslos hervorbrachte“ (Borowski, 149).

Nun beginnt die akademische Laufbahn. 1755 promovierte er mit einer Abhandlung über das Feuer. Er behauptete darin u. a., daß das Licht ebenso wie die Wärme nicht ein Ausfluß materieller Teile aus den leuchtenden Körpern, sondern nach der durch Eulers (geb. 1707 in Basel, gest. 1783 in Petersburg) Autorität aufs neue bekräftigten Annahme eine Fortpflanzung vibratorischer Bewegung in dem allverbreiteten Äther sei. Im gleichen Jahre habilitierte er sich mit einer Schrift über die Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis. Er behandelt darin hauptsächlich die Prinzipien der Identität und des zureichenden Grundes und leitet Folgesätze daraus ab. 1756 publizierte er eine Schrift über die Physische Monadologie. Die dritte Druckschrift war die Bedingung, ohne welche keiner zu einer außerordentlichen Professur vorgeschlagen werden konnte. Er suchte darin die Lehre des Leibniz von den punktuellen Monaden der Atomistik anzunähern. Von der letzteren aber entfernt er sich wieder wesentlich durch die Behauptung, daß der Raum durch die Repulsivkraft dynamisch erfüllt sei.

So hatte er nun zwar seinerseits die Vorbedingungen für eine Beförderung erfüllt. Allein die Ungunst der Verhältnisse brachte es mit sich, daß er 15 Jahre lang Privatdozent blieb. Dagegen wurde durch Kabinetsordre vom 14. Februar 1766 „dem geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gemachten Magister Kant" die bescheidene Stelle eines Unterbibliothekars an der Schloßbibliothek übertragen. Er bezog dafür einen Gehalt von 62 Talern jährlich. Nachdem er dann Berufungen nach Erlangen und nach Jena abgelehnt hatte, erhielt er 1770 die inzwischen freigewordene ordentliche Professur für Logik und Metaphysik in Königsberg. Zum Antritt derselben verteidigte er öffentlich seine Schrift: „Von der Form und den Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt". Sie enthält bereits die Grundlehre der Vernunft-

kritik hinsichtlich der Auffassung von Raum und Zeit. Sie macht daher Epoche in Kants Entwicklung und bezeichnet den Anfang der Periode des Kritizismus. Außerdem sind eine Reihe kleinerer Abhandlungen in diesen 15 Jahren entstanden.

In dieser Stellung blieb Kant bis zu seinem Tode. Er widmete sich ihr ausschließlich, nachdem er 1772 das zeitraubende Amt des Schloßbibliothekars aufgegeben hatte. Sein jährliches Einkommen belief sich 1780 auf 177 Tlr. 70 Gr. Fixum. 1780 wurde Kant Mitglied des Senats, was 27 Tlr. 75 Gr. 10 Pf. einbrachte. 1786 betrug sein Gesamteinkommen 417 Tlr. 36 Gr. 4 Pf.; es bestand aus folgenden Posten:

Fixiertes Gehalt	255 Tlr.	80 Gr.	12 Pf.
als Dekan	25 „	— „	— „
als Senator	36 „	45 „	10 „
als Senior der Fakultät	100 „	— „	— „

Durch verschiedene Zulagen erhöhte sich sein Gehalt noch etwas, so daß er in den letzten Lebensjahren 749 Tlr. 23 Gr. 10 Pf. bezog. Diese Zahlen sind aus dem geheimen Staatsarchiv festgestellt durch Fromm (S. 65). Das also waren die finanziellen Mittel, die nötig waren, um die Philosophie zu reformieren.

6. Kants Leben.

II.

Kants Vorträge waren sehr beliebt. Er wollte weniger Resultate mitteilen, als zum Selbstdenken anregen. Im Vortrag sollte der Prozeß der Gedankenbildung zutage treten. Die erste Vorlesung schildert der Zeuge Borowski (S. 185) wie folgt: „Ich hörte ihn im Jahre 1755 in seiner ersten Vorlesungsstunde. Er wohnte damals in des Professors Kypke Hause, auf der Neustadt, und hatte hier einen geräumigen Hörsaal, der samt dem Vorhause und der Treppe mit einer beinahe unglaublichen Menge von Studierenden angefüllt war. Dies schien Kant äußerst verlegen zu machen. Er, ungewöhnt der Sache, verlor beinahe alle Fassung, sprach leiser noch als gewöhnlich, korrigierte sich selbst oft: aber gerade dieses gab unserer Bewunderung des Mannes, für den wir nun einmal die Präsumtion der umfänglichsten Gelehrsamkeit hatten und der uns hier bloß sehr bescheiden, nicht furchtsam vorkam, nur einen desto lebhafteren Schwung. In der nächstfolgenden Stunde war es schon ganz anders. Sein Vortrag war, wie er's auch in der Folge blieb, nicht allein gründlich, sondern auch freimütig und angenehm. Das Kompendium, welches er etwa zum Grunde legte, befolgte er nie strenge und nur insoferne, daß er seine Belehrungen nach der Ordnung des Autors anreihete. Oft führete ihn die Fülle seiner Kenntnisse auf Abschweifungen, die aber doch immer sehr interessant waren, von der Hauptsache. Wie er bemerkte, daß er zu weit abgewichen war, brach er geschwind mit einem ‚Und so weiter' oder ‚Und so fortan' ab und kehrte zur Hauptsache zurück. Oft brachte

er ein besonderes handschriftliches Heft außer dem Kompendium mit. In diesem hatte er sich Marginalien beigezeichnet. — Freilich war rege Aufmerksamkeit bei seinen Vorträgen nötig. Die manchem Gelehrten ganz eigene Gabe, die vorkommenden Begriffe und Sachen ganz ins Klare zu setzen für jeden, sie etwa durch Wiederholung in anderen Ausdrücken auch den versäumteren und zerstreuteren Zuhörern doch faßlich zu machen, diese, nach dem jetzt in Gang gebrachten Ausdrucke, gleichsam zum Verstehen zu zwingen, war Kant freilich nicht eigen. Es mußte auf alles, wie billig, genau gemerkt werden. Dem Nachschreiben war er nicht hold. Es störte ihn, wenn er bemerkte, daß das Wichtigere oft übergangen und das Unwichtigere aufs Papier gebracht ward, sowie auch manche andere Kleinigkeit, z. B. eine auffallende Kleidungsart u. dgl., ihn störte . . . Aller Nachbeterei war er herzlich gram. Selten mögen Lehrer so oft und so ernstlich dafür warnen, als Kant tat... Selbst denken — selbst forschen — auf seinen eigenen Füßen stehen, — waren Ausdrücke, die unablässig wieder vorkamen".

Kant las in den ersten Jahren über Mathematik, Physik, Logik und Metaphysik, später dann auch über Naturrecht, Moral, natürliche Theologie, physische Geographie und Anthropologie. Die Lehrbücher, nach denen er der Sitte gemäß las, waren in der Mathematik und Physik die von Wolf und Eberhard, in der Logik der Leitfaden von Baumeister, später von Meier, in der Metaphysik zuerst Baumeister, dann Baumgarten.

Kant hat 40 Jahre lang gelehrt. Dann wurde ihm, wie wir bereits wissen, ein Teil der Vorlesungen durch die Maßregelung seitens der Regierung unmöglich gemacht. Bald darauf wurde er durch Altersschwäche überhaupt am Lesen verhindert. Bei einem Mann, der bis ins höchste Alter schriftstellerisch tätig war, ist es nicht unwichtig zu wissen, wann er die Lehrtätigkeit abgeschlossen.

Denn dieser Abschluß ist ein Symptom entschiedener Abnahme der Leistungsfähigkeit. Diese Einsicht kann unter Umständen unser Urteil über den Wert der Schriften beeinflussen, die aus dieser Periode stammen. Namentlich können dann allfällige Widersprüche mit früheren Ansichten als nicht maßgebend betrachtet werden.

Die Biographen waren über das Jahr, in welchem Kant die Vorlesungen einstellte, gänzlich unsicher. Erst die Schrift von Fromm gibt authentische Aufschlüsse (S. 61). Er hat im geheimen Staatsarchiv zu Berlin die Entwürfe durchgesehen, welche über die zu haltenden Vorlesungen durch den akademischen Senat bei dem ostpreußischen Etatsministerium eingereicht und dann dem Oberschulkollegium zur Approbation vorgelegt wurden, sowie die gedruckten Verzeichnisse der wirklich gehaltenen Vorlesungen.

Nach diesen Quellen hat Kant im Sommersemester 1795 öffentlich über Logik vor 50 Zuhörern, privatim vor 30 Zuhörern über physische Geographie gelesen, im Winter 1795/96 öffentlich vor 50 Zuhörern über Metaphysik, privatim vor 53 Zuhörern über Anthropologie und empirische Psychologie. Im Sommer 1796 hat er dann zum letzten Male den Lehrstuhl bestiegen, um öffentlich über Logik vor 40 Zuhörern und privatim über physische Geographie vor 23 Zuhörern zu dozieren. Für das Wintersemester 1796/97 kündigte er eine öffentliche Vorlesung über Metaphysik an, erklärte aber in dem gedruckten Verzeichnis: „Ich habe Alters und Unpäßlichkeits halber keine Vorlesungen halten können“. Im Sommersemester 1797 wollte er öffentlich Logik und privatim physische Geographie lesen, fügte der Ankündigung jedoch bereits hinzu: „modo per valetudinem seniumque liceat“ (vorausgesetzt, daß es wegen des Gesundheitsstandes und der Altersschwäche möglich ist). Der für das Wintersemester 1797/98 dem Ministerium vorgelegte Entwurf endlich enthält die Erklärung: „Ob infirmitatem senilem

lectionibus non vacabit facult. philos. Senior venerabilis Kant (wegen Altersschwäche wird der ehrwürdige Altmeister der philosophischen Fakultät, Kant, nicht lesen).

Begreiflicherweise hatte die Kraft des Vortrags schon vorher allmählich abgenommen. Äußere Mittel hatten ihn ja sowieso nicht begünstigt. Daß er aber in den früheren Jahren eindringlich und lebendig war, wird durch Herder bezeugt.

Herder hatte in Königsberg 1762—1764 studiert und bei Kant Logik, Metaphysik, Moral, Mathematik und physische Geographie gehört. Er schreibt später in den Briefen zur Beförderung der Humanität (in der Hempelschen Ausgabe Br. 79 Bd. 13 S. 350): „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Kepplers, Newtons, der Physiker verfolgte, nahm er die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen ‚Emil‘ und seine ‚Heloise‘, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorteil, kein Namenehrgeiz hatte für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum

Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüt fremde. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir".

30 Jahre später kam Fichte zu Kant nach Königsberg. Er schrieb in sein Tagebuch: „Ich hospitierte bei Kant und fand auch da meine Erwartungen nicht befriedigt. Sein Vortrag ist schläfrig". Das war bereits die Wirkung des Alters.

Kants Vorlesungen waren nicht nur von Studenten besucht, sondern auch von Offizieren und Beamten, überhaupt von Leuten aus den gebildeten Kreisen der Stadt. Dies war besonders der Fall bei den Vorlesungen über physikalische Geographie und Anthropologie. Beschäftigung mit diesen Gegenständen war seine Erholung. Hier tat seine erstaunliche Welt- und Menschenkenntnis die weiteste Wirkung. Dieses Studium stand übrigens nicht außer Zusammenhang mit seiner Hauptarbeit. War diese dem Nachdenken über die Ziele gewidmet, deren Erreichung der menschlichen Vernunft überhaupt gelingen könne, so galt jenes der menschlichen Natur, wie sie in der Erfahrung tatsächlich gegeben sei. Die Anthropologie betrachtete gleichsam das psychische Rohmaterial, das der fortschreitenden Arbeit der Kultur im Menschen gegeben war, die Geographie den Schauplatz, auf dem, das Milieu, in welchem diese Arbeit sich vollziehen konnte. Da er keine Reisen machte, nahm er den Stoff aus Reisebeschreibungen. Seine lebhafte Phantasie konnte den Schilderungen bis in alle Einzelheiten vorstellend folgen. Die Anschauungen seiner Einbildungskraft waren so lebhaft, daß sie fast wie wirkliche Dinge vor seiner Seele standen. Er hatte ein ähnliches Talent wie Schiller. Einmal soll er die Westminsterbrücke in London so genau in Gestalt und Dimensionen geschildert haben, daß ein Engländer, der es hörte, Kant für einen Architekten hielt,

der längere Zeit in London gelebt haben müsse. Ebenso sprach er ein anderes Mal über Italien, wie wenn er dort gewohnt hätte. Der Ruf dieser Vorlesungen war allmählich so groß, daß sich außerhalb Königsbergs Wohnende nachgeschriebene Hefte zu verschaffen suchten. Zu diesen in absentia Zuhörenden gehörte auch der damalige Kultusminister Freiherr v. Zedlitz. Er schrieb am 21. Februar 1778 an Kant: „Ich höre jetzt ein Collegium über physische Geographie bei Ihnen, mein lieber Herr Professor, und das wenigste, was ich thun kann, ist wohl, daß ich Ihnen meinen Dank dafür abstatte. So wunderbar Ihnen dies bei einer Entfernung von etlichen 80 Meilen vorkommen wird, so muß ich auch wirklich gestehen, daß ich in dem Fall eines Studenten bin, der entweder sehr weit vom Katheder sitzt oder der Aussprache des Professors nicht gewohnt ist: denn das Manuscript des Herrn Philippi, das ich jetzt lese, ist etwas undeutlich und manchmal auch unrichtig geschrieben. Und er scheint bei manchen Stellen so sehr auf Ihren Vortrag Acht gehabt zu haben, daß er bei vielen wirklich wichtigen Gegenständen nur eben so viel angemerkt hat, daß Sie solche erklärt haben, wie aber — das war eben der Vorteil des nahesitzenden Zuhörers, den ich nicht habe. Indes wächst durch das, was ich entziffere, der heißeste Wunsch, auch das Übrige zu wissen". Kant schickte ihm dann eine Abschrift.

Wie hoch der Minister Kant schätzte, geht auch aus einem Reskript hervor, das er im Dezember 1775 an die Universität Königsberg richtete. Darin heißt es: „Es scheint, daß die Professores mit der neuen Litteratur ganz unbekannt oder für das Alte so eingenommen sind, daß sie an den Aufklärungen, Reinigungen und Erweiterungen, welche jede Wissenschaft durch den Fleiß der Neueren erhalten, keinen Geschmack finden, da sie fast durchgehends (einige Lehrer und namentlich die Professores Kant und Reusch ausgenommen) über Lehrbücher lesen,

welche zu ihrer Zeit gut waren, jetzt aber bei mehrerer Erleuchtung der Gelehrten durch bessere Werke längst verdrängt sind . . . Wir befehlen Euch demnach, den Professores aufzugeben, forthin die Lehrbücher, deren in allen Wissenschaften so viele gute vorhanden sind, sich mit besserer Einsicht zu wählen . . . Da unsere landesväterliche Absicht dahin geht, daß auf unseren Universitäten die Köpfe der Studierenden nicht mit nahrungslosen Subtilitäten verdüstert, sondern aufgeheitert und durch die Philosophie besonders zur Anwendung und Annahme wahrhaft nützlicher Begriffe fähig gemacht werden sollen, so sehen wir ungern, daß auf dortiger Universität die Crusianische*) Philosophie, über deren Unwert die erleuchtetsten Gelehrten längst eins sind, noch gelehrt wird. Dies soll schlechterdings ferner nicht geschehen, und werden die Magistri Weymann und Wlochatius lieber andere Gegenstände zu ihren Vorlesungen wählen, wenn sie sich allzusehr von Crusius Sachen überzeugt haben. So wenig wir geneigt sind, über individuelle Meinungen herrschen zu wollen, so halten wir doch für nötig, der Ausbreitung gewisser allgemein nutzlos befundener Meinungen vorzubeugen . . . Der Professor Braun muß künftig den Umfang der Wissenschaften, die er vortragen will, reiflich überdenken und sich der Weitläufigkeit, soviel ihm möglich ist, enthalten. Denn der gedachteste Vortrag ist allemal der kürzeste“ usw. Wir sehen daraus, daß Kant den anderen fast als Muster vorgehalten wird. Zugleich charakterisiert dieses Schreiben das Zeitalter der Aufklärung besser als eine lange Abhandlung. Man dachte höheren Orts gar nicht daran, daß die Aufklärung sich

---

*) Christian August Crusius (1712—1775), Professor der Philosophie und Theologie zu Leipzig, der einflußreichste Gegner der Leibniz-Wolffschen Philosophie. Er wollte die Vernunft und Offenbarung in Einklang bringen und bestritt den Optimismus und Determinismus. Kant äußert sich anerkennend über ihn.

von innen heraus entwickeln müsse, man glaubte sie einfach kommandieren zu können. Man befiehlt den Professoren, sagt Kuno Fischer, daß sie aufhören sollen, beschränkt zu sein. Immerhin kann man sich Befehle gefallen lassen, die im Interesse der geistigen Freiheit gegeben worden. Daß Zedlitz die Bedeutung Kants von Anfang an würdigte, sichert ihm dauernden Ruhm in der Kulturgeschichte. Der Minister war dem freien Geiste seines Königs ebenbürtig, er hat die Zueignung der „Kritik der reinen Vernunft“ im vollsten Maße verdient.

Zedlitz hatte sich 1778 alle Mühe gegeben, Kant nach Halle zu ziehen. Er macht ihn auf den größeren Wirkungskreis, die höhere Besoldung, das bessere Klima aufmerksam und verspricht den Hofratstitel, wenn Kant ihn wünsche. Kant aber blieb seiner Vaterstadt treu. Als er dieses Schreiben des Ministers erhielt, schrieb er eben an seinen früheren Schüler Dr. Marcus Herz in Berlin. Es habe etwas Wehmütiges, sagt er, seiner akademischen Tätigkeit einen größeren Schauplatz eröffnet zu sehen und gleichwohl durch den kleinen Anteil der zugemessenen Lebenskraft davon ausgeschlossen zu sein. „Gewinn und Aufsehen auf einer großen Bühne haben ... wenig Antrieb für mich. Eine friedliche und gerade meinem Bedürfnis angemessene Situation, abwechselnd mit Arbeit, Speculation und Umgang besetzt, wo mein sehr leicht afficiertes, aber sonst sorgenfreies Gemüt und mein noch mehr launischer, doch niemals kranker Körper ohne Anstrengung in Beschäftigung erhalten werden, ist alles, was ich gewünscht und erhalten habe. Alle Veränderung macht mich bange, ob sie gleich den größten Anschein zur Verbesserung meines Zustands gibt, und ich glaube, auf diesen Instinkt meiner Natur Acht haben zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünne und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will. Den größesten Dank also meinen Gönnern und Freunden, die

so gütig gegen mich gesinnt sind, sich meiner Wohlfahrt anzunehmen, aber zugleich eine ergebenste Bitte . . . mir in meiner gegenwärtigen Lage alle Beunruhigung (wovon ich zwar noch immer frei gewesen bin) abzuwehren und dagegen in Schutz zu nehmen . . . Indem ich dieses schreibe, erhalte ich ein neues gnädiges Schreiben von des Herrn Staatsministers von Zedlitz Excellenz mit dem wiederholten Antrage einer Professur in Halle, die ich gleichwohl, aus den schon angeführten unüberwindlichen Ursachen, abermals verbitten muß". Also nicht nur Liebe zur Vaterstadt hält ihn zurück, sondern Angst vor Veränderung, da er sich in Königsberg „nach seiner Manier, d. h. auf schwächliche Art, gesund befindet" (Schubert, Briefe 41 ff.). Außerdem mag ihm eine Vermehrung der akademischen Tätigkeit ungünstig geschienen haben für die Vollendung seines schriftstellerischen Lebenswerks, und daß ihn dieses zum Abschluß drängte, läßt sich um so mehr begreifen, als es in langjähriger Gedankenarbeit reif geworden war und nur der Ausführung harrte. Auch blickte sein Geist wohl gelegentlich in die politische Zukunft und dachte an die Möglichkeit des Sturzes von Zedlitz und des Verlustes der Gedankenfreiheit. Hätte er die nun folgenden 10 Jahre vorwiegend der akademischen Tätigkeit widmen und dann das Wiedererwachen der Freiheit 1797 erwarten müssen, so hätte er sie nicht mehr genießen und nutzen können. Denn bald, nachdem er seine Vorlesungen eingestellt, nahmen seine Kräfte rapid ab. Seit 1798 nahm er keine Einladungen mehr an, seit 1799 mußte er auf seine Spaziergänge verzichten. Doch schrieb er noch an einem großen umfassenden Werke: „System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff". Das Manuskript ist erst neuerdings wieder aufgefunden worden, aber nur bruchstückweise veröffentlicht. Man zweifelt vielfach an seinem Werte.

Die Altersschwäche nahm nun sehr rasch zu. Am 24. April 1803 schrieb er auf einen Gedächtniszettel die

biblischen Worte: „Unser Leben währet siebenzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind es achtzig Jahre, und wenn's köstlich war, so ist es Mühe und Arbeit gewesen". Die Kräfte nahmen nun von Tag zu Tag ab. Sein Körper, den er oft scherzend seine „Armseligkeit" genannt hatte, war mumienartig vertrocknet. Er war vollkommen lebenssatt und lebensüberdrüssig. Der Tod erlöste ihn am Vormittag des 12. Februar 1804. Sein letztes Wort war: „Es ist gut".

Zwei Neigungen treten in Kants Charakter bestimmend hervor: Sinn für persönliche Unabhängigkeit und Sinn für strenge Gesetzmäßigkeit des Daseins. Sein Ideal ist Autonomie, d. h. Freiheit, die nur eingeschränkt ist durch das Gesetz, das sich die Vernunft selbst gibt. Kant ist unabhängig, weil die Grundsätze, nach denen er handelt, durchweg seine eigenen sind. Er lebt vollkommen gesetzlich, weil er diese seine Grundsätze mit ausnahmsloser Pünktlichkeit befolgt. Die Verwirklichung beider Seiten dieses Ideals war ihm nicht leicht gemacht, sondern setzte ein hohes Maß von Energie voraus: seine dürftigen ökonomischen Mittel waren ungünstige Bedingungen für die persönliche Unabhängigkeit, die schwächliche Gesundheit erschwerte ihm die strenge Regelmäßigkeit des Handelns.

Der einen Unzulänglichkeit suchte er durch das besonnenste Sparen abzuhelfen. Jachmann erzählt (K. Fischer, 90): „In seinen Magisterjahren ist sein einziger Rock schon so abgetragen gewesen, daß einige wohlhabende Freunde es für nötig erachtet haben, ihm auf eine sehr diskrete Art Geld zu einer neuen Kleidung anzutragen. Kant freute sich noch im Alter, daß er Stärke genug gehabt habe, dieses Anerbieten auszuschlagen und das Anstößige einer schlechten, aber doch reinen Kleidung der drückenden Last der Schuld und Abhängigkeit vorzuziehen. Er hielt sich deshalb auch für ganz vorzüglich glücklich, daß er nie in seinem Leben irgend einen Menschen einen Heller schuldig gewesen ist". — „Mit ruhigem, freu-

digem Herzen konnte ich immer: Herein! rufen, wenn jemand an meine Tür klopfte“, pflegte der vortreffliche Mann oft zu erzählen, „denn ich war gewiß, daß kein Gläubiger draußen stand.“ Er war aber keineswegs geizig, sondern unterstützte seine armen Verwandten reichlich. Er hinterließ 21539 Taler.

Den anderen Übelstand suchte er durch eine umsichtige Diät und Gesundheitspflege zu bekämpfen. Er studierte seine Konstitution aufs sorgfältigste und suchte sie durch Enthaltsamkeit und Abhärtung zu verbessern. Vor allem aber übte er die Willenskraft, um sich von den Störungen durch körperliche Beschwerden zu befreien. In diesem Sinne hat er die Abhandlung geschrieben: „Von der Macht des Gemütes, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“.

Zu seinen Arbeiten bedurfte er der größten Ruhe. Da diese in den verkehrsreichen Königsberg nicht so leicht zu finden war, wechselte er öfter die Wohnung. Zuletzt kaufte er sich ein eigenes kleines Haus. Aber auch hier blieben Störungen nicht aus. Im nahen Stadtgefängnis mußten die Gefangenen zu ihrer Besserung geistliche Lieder singen. Auf einer anderen Seite ertönte zuweilen Tanzmusik. Daher war er auf die Musik überhaupt nicht gut zu sprechen und nannte sie eine zudringliche Kunst.

Um ihren guten Willen zu zeigen, schrien die Gefangenen so laut als möglich, und zwar bei offenen Fenstern. Kant schrieb darüber an seinen Freund Hippel, der erster Bürgermeister und zugleich Aufseher des Gefängnisses war, folgenden charakteristischen Brief (9. Juli 1784):

„Ew. Wohlgeboren waren so gütig, der Beschwerde der Anwohner am Schloßgraben (an diesem lag Kants Haus) wegen der stentorischen Andacht der Heuchler im Gefängnis abhelfen zu wollen. Ich denke nicht, daß sie zu klagen Ursache haben würden, als ob ihr Seelenheil Gefahr liefe, wenngleich ihre Stimme beim Singen dahin gemäßigt

würde, daß sie sich selbst bei zugemachten Fenstern hören könnten (ohne auch selbst alsdann aus allen Kräften zu schreien). Das Zeugnis des Schützen (Gefängniswärters), um welches es ihnen wohl eigentlich zu thun scheint, als ob sie sehr gottesfürchtige Leute wären, können sie dessenungeachtet doch bekommen; denn der wird sie schon hören, und im Grunde werden sie nur zu dem Tone herabgestimmt, mit dem sich die frommen Bürger unserer guten Stadt in ihren Häusern erweckt genug fühlen. Ein Wort an den Schützen, wenn Sie denselben zu sich rufen lassen und ihm Obiges zur beständigen Regel zu machen belieben wollen, wird diesem Unwesen auf immer abhelfen und denjenigen einer Unannehmlichkeit überheben, dessen Ruhestand Sie mehrmalen zu befördern gütigst bemüht gewesen und der jederzeit mit der vollkommnesten Hochachtung ist

Ew. Wohlgeboren
gehorsamster Diener
Immanuel Kant.

Kants Lebensweise war mathematisch genau geregelt, der Tag gleichsam liniert. Pünktlich um 10 Uhr ging er zu Bett. Er ließ sich gern von seinem Diener bezeugen, daß er in 30 Jahren auch nicht ein einziges Mal versäumt habe aufzustehen, wenn er geweckt wurde. Die ersten Morgenstunden waren den Vorlesungen gewidmet, die gewöhnlich von 7 bis 9 stattfanden. Nachher wissenschaftliche Arbeiten bis 1 Uhr. Dann folgte das Mittagessen, für Kant die liebste Erholung. Dem Tischgespräche wurden 3—5 Stunden gewidmet. Bis zum 63. Jahre fand es in einem Gasthause statt. Von da an lud er täglich einige Freunde zu seiner häuslichen Mahlzeit ein. Auch beim Essen war alles genau vorbedacht und geregelt. Nach einer kleinen Pause folgte dann ein Spaziergang, gewöhnlich von einer Stunde, meistens allein, immer langsam, aus Gesundheitsrücksichten. Die Abend-

stunden im Studierzimmer gehörten der Lektüre, die Dämmerstunden der Meditation. Jede Störung dieser Ordnung war ihm im höchsten Grade unangenehm. Jachmann erzählt (S. 68), daß Kant einmal auf dem Rückweg von seinem Spaziergang von dem zufällig des Weges fahrenden Grafen X zu einer Spazierfahrt in das Cabriolet eingeladen wurde. Kant nimmt an. Das Wiehern der raschen Hengste und das Zurufen des Grafen macht ihn bald bedenklich, obgleich der Graf das Kutschieren vollkommen zu verstehen versichert. Der Graf fährt nun über einige bei der Stadt gelegene Güter, endlich macht er ihm noch den Vorschlag, einen guten Freund . . . zu besuchen. Kant muß aus Höflichkeit sich in alles ergeben, so daß er ganz gegen seine Lebensweise erst gegen 10 Uhr voll Angst und Unzufriedenheit bei seiner Wohnung abgesetzt wird. — Aber nun faßt er auch die Maxime: nie wieder in einen Wagen zu steigen, den er nicht selbst gemietet hätte und über den er nicht selbst disponieren könnte, und sich nie von jemandem zu einer Spazierfahrt mitnehmen zu lassen. Sobald er eine solche Maxime gefaßt hatte, so war er mit sich einig, wußte, wie er sich in einem ähnlichen Falle zu benehmen habe, und nichts in der Welt wäre imstande gewesen, ihn von seiner Maxime abzubringen.

K. Fischer fügt hinzu: „So ging das Leben Kants durchgängig wie das regelmäßigste aller Zeitwörter; alles war überlegt, überdacht nach Regeln und Maximen bestimmt und festgesetzt, bis in die kleinsten Umstände, bis in den täglichen Küchenzettel, bis in die Farbe jedes einzelnen Stücks seiner Kleidung. Er lebte in allen Punkten als der kritische Philosoph, von dem Hippel im Scherze sagte, daß er ebensogut eine Kritik der Kochkunst als der reinen Vernunft schreiben könnte“.

Es leuchtet ein, daß sich dieses regelmäßige Zeitwort nicht für den Ehestand geeignet hätte. Darum war Kant keineswegs ein Weiberfeind. Die Freunde redeten

ihm zu, sich zu verheiraten, was er gutmütig aufnahm. So suchte ihn auch sein Bruder Johann Heinrich bei Gelegenheit seiner eigenen Heirat zu ermuntern. Noch in seinem 69. Jahre brachte ihm einmal ein Königsberger Pfarrer eine eigens zu diesem Zweck verfaßte Druckschrift: „Raphael und Tobias oder das Gespräch zweier Freunde über den Gott wohlgefälligen Ehestand". Kant entschädigte den guten Mann für die Druckkosten.

Der Freundschaft war Kant sehr zugetan, und zwar vorzugsweise mit Männern aus ganz anderen Lebensgebieten, mit den Kaufleuten Green und Mothbry, dem Bankdirektor Ruffmann, dem Oberförster Wobeser, in dessen nahem Forsthause Kant sich manchmal während der Ferien aufhielt. Diese Freunde halfen ihm in geschäftlichen Dingen. Kant erwies sich ihnen gefällig, wo er konnte. Der Sohn seines Freundes Nicolovius hatte beschlossen, Buchhändler zu werden. Kant billigte es und ließ durchblicken, daß er sich dem künftigen Geschäft gern nützlich erweisen wolle. Diese Andeutung war für ihn wie ein Versprechen. Er gab Nicolovius seine Schriften für ein Geringes in Verlag und lehnte die vorteilhaftesten Anerbietungen anderer Buchhändler ab aus Teilnahme für den Sohn seines Freundes.

Außerdem stand aber Kant auch mit literarischen Männern in Verkehr, so z. B. in Königsberg selbst mit Hamann, dem „Magus des Nordens", und Hippel.

Im Arbeiten bewies er dieselbe Ordnungsliebe wie im Leben. Zuerst machte er einen Entwurf im bloßen Nachdenken und durchdachte den Gegenstand auf seinen Spaziergängen. Dann schrieb er Entwürfe auf einzelne Blätter. Dann folgte eine zusammenhängende Bearbeitung, dann die für den Druck bestimmte Abschrift. Diese mußte bis zum letzten Punkte fertig sein, bevor das Manuskript in die Presse wanderte.

Es war ihm überhaupt alles fremd, was nur auf den

Schein ging. Sein mächtiger Wahrheitssinn war nur befriedigt, wenn er die Sache in voller Klarheit und Deutlichkeit erfaßt hatte. Er wollte ein Werk der Wissenschaft, nicht ein Kunstwerk schaffen, nicht überraschen, sondern überzeugen, er rechnete nicht aufs Gefühl, sondern auf den Verstand. Durch dieses Bemühen, in jedem Falle alles zu sagen, was zur Sache gehört, werden seine Sätze oft schwer befrachtet und lang. Man muß sie immer wieder lesen und auseinander lösen, um sie zu verstehen. Das ist aber der klassische, d. h. mustergültige philosophische Stil, bei dem die Schwierigkeit des Gedankens zum Ausdruck kommt. Man soll eben solche Sätze mehrmals lesen, die einen für den Gedankengang wichtigen Schritt bedeuten. Wo die Sprache allzu leicht dahinfließt, da wird zu wenig Stimmung des Problems erweckt, d. h. Sammlung der Gedanken auf ein Gebiet und innerhalb desselben Konzentration der Aufmerksamkeit je auf einen einzelnen Punkt. Kants Sätze sind nicht schwerer als ihr Problem. Daß sein Stil wissenschaftlicher Ernst und nicht angeborene Schwerfälligkeit ist, geht daraus hervor, daß er auch leicht und fließend schreiben konnte, wenn es der Stoff erlaubte.

So ist Kants Charakter die Einheit von Gegensätzen, wie sie selten vereinigt sind: der Denker, der sich der Originalität seines Werkes so bewußt ist, daß er es mit dem des Kopernikus vergleicht — und die Bescheidenheit selbst. Der tapfere Reformator, der vor keiner Autorität haltmacht — und der pflichttreue Staatsbürger, der sich den bestehenden Gesetzen unterwirft. Der sparsame Haushalter, dem die Unabhängigkeit über alles geht — und der Verächter alles weiteren Gelderwerbs, der freigebige Wohltäter des dürftigen Nächsten. Emporgetragen zu den Höhen des Ruhmes bewahrt er die Vorliebe für die kleinbürgerliche Lebensführung, und als strengster Verkünder des Sittengesetzes bleibt er der mildeste Beurteiler des empirischen Menschen.

---

7. Die philosophische Entwicklung.

Kants philosophischer Entwicklungsgang wurde weniger durch äußere Einwirkungen als durch seinen Charakter bestimmt. Wenn sich ihm einmal eine Aufgabe als notwendig ergeben, so hielt er daran fest, es mochte sich in der Literaturwelt ereignen, was da wollte. Langsam, mit allseitiger Überlegung ging er vorwärts, bis er die ihn befriedigende Lösung gefunden. Die Regelmäßigkeit seiner von hygienischen Grundsätzen geleiteten Lebensweise gestattete ihm auch im Arbeiten keine Hast, Überstürzung, Überanstrengung. Er sagte sich jedenfalls nie: dieses muß heute fertig werden, und wenn ich auch die ganze Nacht daran wenden müßte! Das Fertigwerden durfte kein äußeres Abschließen, sondern mußte ein inneres Werden, ein Reifen der Sache sein. Lose Blätter in seinem Nachlaß zeigen, wie er arbeitete. Er wendete denselben Gedanken unzählige Male, schrieb einen Ausdruck unzählige Male mit kleinen Veränderungen nieder, bis er ihm gefiel. Diese Art des Arbeitens bedingt *Kontinuität seiner Entwicklung*. Diese hat nichts Sprunghaftes, schreitet nicht in abgerissenen Perioden vor. Sie war noch dadurch begünstigt, daß ihm *Ruhm gleichgültig* war. Er schreibt, wenn er etwas zu sagen hat, nicht weil er glaubt, es sei wegen des literarischen Namens oder wegen der Karriere an der Zeit, wieder etwas von sich hören zu lassen. Die heutige Hast des Arbeitens wird auch verursacht durch die Angst, die Priorität zu verlieren; es handelt sich weniger um die Freude an der Sache als an der *eigenen* Sache. Das ist zum Teil zu entschuldigen durch den Kampf ums Dasein. *Kant* hätte dieses Fieber auch heute nicht be-

kommen, denn ihm lag die Philosophie am Herzen, nicht seine Philosophie. Alles „Pläne machen“, d. h. Verkündigen unausgearbeiteter Entwürfe, war ihm verhaßt. Er war sich zwar klar bewußt, daß seine Ideen wahr waren, aber auch, daß sie in der Luft lagen, und daß andere, wenn sie wahr waren, auch dazu gelangen mußten. Aber er wußte auch, daß das Hinauswerfen eines Gedankens, eines Einfalls zwar das Lebenszeichen eines geistreichen Kopfs, aber nicht eine Förderung der Wissenschaft ist. Denn der nicht scheinbare, sondern nachhaltige Fortschritt der Wissenschaft wird durch den bewirkt, der den neuen Gedanken mit allen Mitteln der Beobachtung und der Logik begründet. Man wird durch Kants Art zu arbeiten unwillkürlich an Darwin erinnert; auch er strebte mehr nach Gründlichkeit als nach Ruhm. Sein Hauptwerk hat er freilich der Priorität wegen früher publiziert, als er es sonst getan hätte. Er erfuhr, daß ein anderer Naturforscher auf den gleichen Grundgedanken gekommen sei. Aber das Werk war immerhin vollständig reif. Das Beweismaterial war vorhanden und konnte unmittelbar nachher publiziert werden. Auch war bei der Neuheit der Idee für ihre Wirkung der Nachweis von Vorteil, daß zwei Forscher unabhängig voneinander zu ihr gelangt. Man vergleiche damit die Art, wie heute neue Errungenschaften in die Menge geworfen werden. Sie erinnert an das Auswerfen der Reklamezettel vor einer Jahrmarktsbude. Mit welchem Leichtsinn ist das Evangelium vom Tuberkulin und, wie es scheint, auch vom Heilserum in die Welt posaunt worden! All das zum Schaden der Wissenschaft und zum Nutzen der Wunder- und Dunkelmänner. Also das ist der Erfolg der Vivisektion! — heißt es dann.

Einer Wissenschaft, die so verfährt, glaubt man dann auch nicht mehr, wenn ihr Anspruch auf Beistimmung berechtigt wäre. Außerdem macht sie sich großer Frivolität

schuldig vom Standpunkt der Menschlichkeit: sie erweckt bei armen Leidenden Hoffnungen, deren Enttäuschung das Unglück dann vermehrt. Mancher trägt das, was er als unabwendbar betrachtet, mit Ruhe. Aber diese wird ihm geraubt durch den Gedanken, daß, wenn er noch eine kurze Spanne Zeit hätte länger leben können, er durch den Fortschritt der Wissenschaft gerettet worden wäre. Es ist instruktiv, die Geschichte des wissenschaftlichen Arbeitens zu Vergleichungen mit der Gegenwart zu benutzen.

Daß bei Kant die Eitelkeit keine Rolle spielte, geht auch daraus hervor, daß er sich selbst fast gar nicht zitiert. Die Modernen schreiben nicht nur Werke, sondern gleichzeitig die Geschichte ihrer Werke, damit die Nachwelt ja wisse, was sie zu tun habe. Sie greifen zurück bis zur Doktordissertation, um zu erzählen, warum sie die und die frühere Ansicht aufgegeben, und wie es gekommen, daß sie zu der und der neuen gelangt. Kant überläßt das andern. Er kommt nie zurück auf die „ausgelebten Gedanken“ (Fischer). Er denkt, daß die neuen sich selbst rechtfertigen und das Alte, wo es nötig, aufheben. Was verdient vergessen zu werden, soll vergessen werden. (Man vergleiche dagegen Schopenhauer, der kontinuierlich von seinen Schriften spricht.) Kant bringt daher auch in neuen Auflagen nur die notwendigsten Änderungen an. Da er fortwährend mit neuen Problemen beschäftigt ist, interessieren ihn die neuen Auflagen nicht. Bei einem solchen Schriftsteller ist die Entwicklungsgeschichte natürlich schwieriger, aber auch interessanter zu verfolgen. Man muß durch sorgfältige Vergleichung selbst feststellen, was für neue Momente jeder Fortschritt enthält und welche alten durch sie aufgehoben werden.

Aus dem Stil läßt sich die Entwicklung auch nicht verfolgen. Sein Stil war gemacht, sobald er als Schriftsteller auftrat. Er blieb nachher gleich, man kann nicht

sagen, daß er sich fortbildete. Es gibt Menschen, die, sobald sie erwachsen sind, eine entwickelte Handschrift haben, die sich bis in ihr hohes Alter nicht mehr verändert. Andere wieder schreiben in verschiedenen Lebensabschnitten verschieden, bald liegend, bald steil, bald kaufmännisch, dann wieder mehr Kanzleischrift, zu Zeiten schöner, zu Zeiten schlechter. Ähnlich verhält es sich mit dem Stil. Im ganzen wird man annehmen können, daß Menschen, die viel zu tun haben, nicht Muse und Lust haben, sich mit ihrer Schrift zu beschäftigen; es genügt ihnen, daß der Zweck erfüllt wird, gelesen werden zu können. Die Schrift ist ihnen ein mechanisches Mittel, dessen Handhabung sie ein für allemal überwunden. So ist es mit dem Stil. Wer von intensivem Interesse erfüllt ist für wissenschaftliche Aufgaben, dem bleibt wenig Aufmerksamkeit übrig für künstlerische Form. Und von je mehr Aufgaben ein Geist bewegt ist, um so kürzer erscheint ihm die dem Menschen zugemessene Lebenszeit, um so sparsamer wird er sie nützen. Dies war bei Kant der Fall. Wir haben gesehen, mit welcher Gründlichkeit er arbeitete, wie viele Stadien seine Gedankengänge zu passieren hatten, bis sie ihm druckfertig waren. Auf diejenige letzte Überarbeitung, durch welche eine Schrift auch künstlerische Form gewinnt, verzichtete Kant; denn diese ändert nichts mehr am Gedanken selbst, sondern verfolgt nur noch den freilich sehr schönen Zweck, die Wirkung des Gedankens auf den Leser zu vergrößern, diesem die Arbeit zu erleichtern und angenehm zu machen. Das ist die Form, die Kant selbst mit dem Wort elegant bezeichnete. Er bewunderte die Eleganz der Schriften Mendelssohns und sprach sich selbst das Talent dazu ab. Aber Talent hätte er vollauf besessen; was ihn tatsächlich abhielt, war der Gedanke, daß bei dem Lebenspensum, das er sich gestellt, die formale Gestaltung Zeitverschwendung wäre. Denn das darf man nie vergessen: die Anlage

zum Stil ist zwar angeboren, die Entwicklung derselben aber ist nur möglich durch Fleiß und große Opfer an Zeit. Das lehrt die Arbeitsmethode aller großen Stilisten. Die kritischen Ausgaben der Klassiker, welche die verschiedenen Stufen der Überarbeitung bringen, zeigen nur, wie viele Veränderungen nötig waren, bis das Werk „schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen vor dem entzückten Blicke stand". Gustave Flaubert, ein Formkünstler von hoher Vollendung, gesteht, daß er manchmal eine Woche für einen Satz brauchte.

Bei Kant muß man also nicht erwarten, die zunehmende Reife des Denkens auch im Stil ausgeprägt zu finden.

Wohl aber gibt die chronologische Reihenfolge seiner Schriften auch ein Bild der inneren Entwicklung; denn sie ist nicht eine zufällige, sondern, abgesehen von kleineren Gelegenheitsschriften, eine dem sachlichen Zusammenhang der Probleme entsprechende.

Kant beginnt seine Studien 1740. Die ersten durchaus neuen, bahnbrechenden Gedanken veröffentlicht er 1770; er hat also ein Menschenalter studiert, sich an anderen gebildet, bevor er sich für reif hält, produzierend vor die Welt zu treten. Heute wartet man nicht so lange; die modernen Genies sind bestrebt, schon in den zwanziger Jahren Epoche zu machen; in den dreißigern geben sie bereits Gesamtausgaben ihrer Werke heraus, die mit Bild und Autogramm geschmückt sind. Die letzte Schrift nach seiner Entdeckung erschien 1798; er braucht also wieder ein Menschenalter, um die Folgerungen seiner Entdeckung zu ziehen. Auch darin zeigt die heutige Produktion einen großen Unterschied. Wenn einer glaubt, einen neuen Gedanken gefunden zu haben, so säumt er nicht, zu zeigen, wie sich das Weltbild von seinem Standpunkt aus verändert. So vergeht zwischen Dissertation und Darstellnng des Systems oder der abgeschlossenen Weltanschauung oft nur kurze Zeit. Z. B. v. Hartmann ist geboren 1842, schon

1869 erscheint die „Philosophie des Unbewußten". Dühring ist geboren 1833, promoviert 1861, 1865 urteilt er in einem Werke über den „Wert des Lebens". J. J. Baumann ist geboren 1837, 1872 erscheint „Philosophie als Orientierung über die Welt". Noiré ist geboren 1829, 1875 erscheinen „Grundlagen einer zeitgemäßen Philosophie" usw.

Kant dagegen war in erster Linie bestrebt, sich die vorgefundenen Standpunkte zu eigen zu machen. Erst nach langer und strenger Denkarbeit betrachtet er einzelne davon als überwunden. In den beiden ersten Dezennien 1740—1760 lebt er sich ein in die Denkweise von Leibniz und Wolff; gleichzeitig vertieft er sich in die Werke Newtons, des größten Vertreters der damaligen Wissenschaft. 1760—1770 läßt er die englischen Philosophen, insbesondere Hume auf sich wirken. 1770 nimmt er der spekulativen sowohl als der empirischen Philosophie gegenüber einen eigenen Standpunkt ein. In der langen Pause von 1770 bis 1780 wird dieser entdeckte Standpunkt aufs sorgfältigste begründet. Das Resultat dieser in tiefster Sammlung sich vollziehenden Reflexion ist die 1781 erscheinende „Kritik der reinen Vernunft". Im Dezennium 1780—1790 wird diese Kritik der Vernunft ausgedehnt von dem Gebiete des objektiven Seins auf das des idealen oder des Sollens und auf das des subjektiven oder des Fühlens. Im letzten endlich werden die so gewonnenen Grundsätze zur Anwendung gebracht auf die Vorstellungssphären der Religion, Moral und des Rechts.

So hat sich in Kants Entwicklung die Geschichte der Philosophie wiederholt, wie sich in der körperlichen Entwicklung des Individuums die Evolution der Gattung wiederholt. Er ist durch die beiden dogmatischen Standpunkte der Philosophie, den Rationalismus und den Empirismus, zum Skeptizismus gelangt. Aus der Skepsis erhob er sich dann auf seinen eigenen kritischen Standpunkt. Indem er diesen betritt, erlebt die Geschichte der

Philosophie durch ihn eine *neue Epoche*. So wird ja schließlich auch die körperliche Geschichte des Individuums wieder zu der der Gattung, wenn es die in seinem Dasein erworbenen Eigenschaften auf die Nachkommen überträgt.

Wir haben diese Durchgangspunkte in unserer *Einleitung* durch die Namen Leibniz und Newton, Locke und Shaftesbury, Hume und Rousseau kurz gekennzeichnet. Wenn Kant sukzessive unter dem Einfluß verschiedener Schulen gestanden, so war er doch niemals ein *unselbständiger Anhänger* einer Richtung. Schon seine Erstlingsschrift über die „Schätzung der lebendigen Kräfte" zeigt eine geradezu imponierende Selbständigkeit in Behandlung fremder Gedanken. Er war weniger *beherrscht* als *angeregt* durch die fremden Systeme. Von Anfang an war er in der Lage, sie zu würdigen, ihre Vorzüge und Schwächen zu beurteilen, und nur bis 1770 nicht in der Lage, ihnen einen *eigenen* Standpunkt gegenüberzustellen.

Was die ganze Entwicklung beherrscht und ihren Charakter bestimmt, ist das *Interesse an der möglichen Wissenschaft*. Nicht das metaphysische Träumen, nicht Begriffsdichtung, Kunst der Kombination von Phantasievorstellungen ist es, was ihn anzieht, sondern Untersuchung der logischen und metaphysischen Grundlagen der Wissenschaft. Die Frage: „*was können wir wissen?*" ist die treibende Kraft in ihm. Doch gelangt ihre Tragweite freilich erst in der kritischen Periode zu klarem Bewußtsein. Diese entspringt erst aus dem Skeptizismus: nur wer an allem zweifelt, kann zu einer Gewißheit gelangen, die Bestand hat. Durch die *Streitfragen*, die in der Wissenschaft bestehen, wird die dogmatische Zuversicht am sichersten erschüttert; daher hat sich Kant von Anfang an mit Vorliebe der *Streitfragen* bemächtigt. Diesen steht er als Richter gegenüber; er läßt beide Parteien ihre Sache vertreten und entscheidet mit freimütiger Festigkeit

ohne Menschenfurcht und Vorurteil. Schon die Erstlingsschrift behandelt den Streit über das Maß der Kräfte, die Dissertation die Streitfrage über die Denkgesetze. Auch in den späteren Schriften herrscht die Tendenz, das Verhältnis der vorhandenen Standpunkte gleichsam in juristischer Form, als Prozeß vor dem Gerichtshof der Vernunft, darzustellen.

Das sachliche Interesse wird auch bewiesen durch das Zurücktreten der Persönlichkeit. Er behandelt den Gegner mit der größten Achtung, er suchte seine Superiorität nicht dadurch zu betätigen, daß er an den fremden Ansichten nur das Unrichtige hervorhob, das Richtige aber verschwieg. Wie viele glauben, geistige Größe bestehe darin, mit keinem andern übereinzustimmen! Er war durchaus frei von Eitelkeit. Das sollte freilich die erste Bedingung jeder wissenschaftlichen Betätigung sein, denn Eitelkeit schädigt immer und überall die Intelligenz.

Daß der Forschungstrieb die bewegende Kraft dieser Entwicklung war, geht auch aus Kants Beschäftigungen neben der Philosophie hervor. Wenn einer sagt, er interessiere sich für die Wissenschaft, ist aber auf keinem einzelnen Gebiete heimisch, so ist das immer verdächtig. Die Methode der Wissenschaft kann man nur an einem bestimmten Stoffe kennen lernen, und bevor man die Methode kennt, hat es keinen Sinn, sie begründen zu wollen. Kant hatte das lebhafteste Interesse für Mathematik, Mechanik, Physik, Astronomie, physikalische Geographie, Anthropologie. Er war unausgesetzt bemüht, seine Kenntnisse zu vermehren. Daß man die wirkliche Welt nur durch Erfahrung kennen lernen könne, das stand ihm stets fest. Die wirkliche Welt aber, nicht eine geträumte, wollte er kennen lernen. Indem er aber allmählich fand, daß die Erfahrung auf gewissen philosophischen Grundsätzen beruhe, mußte das Erfahrungsinteresse auch immer wieder das philosophische erwecken. Daß die Meta-

physik dann eine Berechtigung habe, wenn sie unsere Erfahrung verständlicher und sicherer mache, das war seine frühe Überzeugung.

Daß Erfahrung sich nicht durch sich selbst begründen lasse, sondern daß diese Grundlegung das legitime Problem der Metaphysik sei, das haben ihn Mathematik und Physik gelehrt. Und daraus ergab sich nun die weitere Einsicht, daß nur durch diese vollständige Begründung der Erfahrung sich reinlich bestimmen lasse, was nicht zur Erfahrung gehört. Die letztere Bestimmung aber erlöste die Menschheit von der Sisyphusarbeit falscher Spekulation. Man hat gesagt, das innerste Motiv der Kantischen Arbeit sei doch der Aufbau einer Metaphysik als Wissenschaft gewesen. Da hat er wahrlich einen eigentümlichen Weg gewählt, diesen Herzenswunsch zu erfüllen, indem er den Begriff der Wissenschaft auf Erfahrung einschränkte. Wenn man die Gesamtwerke betrachtet, scheint es mir unmöglich, daß man einen andern Eindruck hat, als daß es Kant um die Wahrheit zu tun war, was sie auch bringe.

Die Kantsche Philosophie erscheint mir als *Erzeugnis und echte Frucht wissenschaftlichen Interesses*. Daher kann sie auch nur verstehen, wer von einem einzelnen Gebiet her ein solches wahres, auf die Sache selbst gehendes Interesse mitbringt.

In diesem Sinne kann man sagen, daß Kant keinen wichtigeren Einfluß als den *Newtons* erlebte. Dort fand er seinen natürlichen Ausgangspunkt, die Wissenschaft in wunderbar vollendeter Form. Bei keinem anderen konnte er sich sicherer über den Begriff der Erkenntnis orientieren als bei Newton. In diesem Stadium wurde ihm allmählich klar, daß Erkenntnis im strengen Sinn, also Wissenschaft, nichts anderes sein könne als *mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis*. Alles Forschen auf anderen Gebieten aber wird sich um so mehr der Wissenschaft nähern, je mehr es mathematisch-natur-

wissenschaftliches Erkennen zu erzeugen fähig ist. Indem Kant so veranlaßt wird, die Arten der Erkenntnis zu vergleichen und die ihnen entsprechenden Gewißheitsgrade abzuschätzen, gibt er der Philosophie ihre Methode und ihren Stoff (Cohen). Er zeigt, daß die Physik zu ihrer Begründung der Mithilfe der Logik bedarf und daß in dieser Mithilfe die Arbeit der Philosophie bestehe. Freilich nicht die ganze. Eine weitere wichtige Einsicht aus diesem Studium war: was auch die Naturwissenschaft leisten möge, jene Erkenntnis kann sie uns nicht liefern, die wir ethische nennen. Sie kann uns die ganze Welt des Seins enthüllen, aber nicht auf die Frage antworten, was sein soll. So entsteht die grundlegende, präzise Scheidung der beiden Erkenntnisarten, der wissenschaftlichen und der praktischen, auf das Handeln bezüglichen. Von vornherein faßt Kant das Verhältnis beider so, daß der Mathematiker seine ganze Wissenschaft, „den Stolz der menschlichen Vernunft“, gern dahin geben müsse, um über die ethischen Fragen Gewißheit zu erlangen.

„Würde“ wird dem Menschen nur durch seine ethische Bestimmung gegeben, ohne welche er mit all seiner Mathematik eine bloße Sache ist. Das ist der „Primat“, der Vorrang der praktischen Vernunft. Aber noch in einem anderen Sinne besteht dieser Primat. Forschen ist auch ein Handeln, steht somit unter den Grundsätzen des Handelns. Wenn dieses Handeln nicht ethisch ist, d. h. so, daß es lediglich durch die Idee der Wahrheit geleitet wird, kann die Wissenschaft ihren eigenen Zweck nicht erreichen. Somit ist die praktische Vernunft auch in logischer Hinsicht Bedingung der theoretischen.

Die Physik galt Kant als Typus der Wissenschaft. Aber er wußte wohl, daß die Physik das Gebiet der Naturforschung nicht erschöpft. Es gibt große Gebiete, die sich nicht durch das Werkzeug der Mathematik bearbeiten lassen, wie Botanik, Zoologie, Anthropologie, Geographie usw.

Man kann diese anderen Erkenntnisarten unter dem Gesamttitel der beschreibenden Naturforschung zusammenfassen. Die Gewißheit dieser Erkenntnisarten muß ebenfalls bestimmt werden, wenn das Problem des Wissens vollständig gelöst werden soll. Es ist möglich, daß deren Gewißheit um so viel geringer als die der Physik ist, als ihre Methode der Beschreibung weniger genau ist als diejenige der Mathematik. Daß Kant auch dieser „beschreibenden" Forschung das größte Interesse entgegenbrachte, beweisen seine eigenen Arbeiten in diesen Fächern. Schon das Interesse für die wirkliche Welt mußte ihn dazu führen. Die Physik lehrt nur Abstraktionen; diese werden erst fruchtbar, wenn sie anwendbar sind auf die konkreten Naturerscheinungen. Also müssen vor allem diese beschrieben werden. Die Erfahrung wäre unvollständig ohne Naturgeschichte; die Erfahrung als Ganzes setzt das Zusammenwirken beider Erkenntnisarten voraus. Kant braucht den Terminus Erfahrung nicht immer in ganz gleicher Weise; aber wo er ihn im Sinne von Erkenntnis braucht, meint er diese Gesamterfahrung, die sich über alle Naturerscheinungen erstreckt. Und diese Gesamterfahrung muß begründet und ihren verschiedenartigen Gewißheitsansprüchen nach gerechtfertigt werden. Und dies ist nur erst die äußere Gesamterfahrung; zu ihr tritt als Aufgabe für die Logik hinzu die innere, d. h. die psychologische einerseits und die ethische, praktische, die wir schon besprochen, anderseits. So kann man die Tat der Kantschen Philosophie in das Wort zusammenfassen, daß sie den Begriff der Erfahrung bestimmte.

In diesem Sinne ist Erfahrung also gleichbedeutend mit wissenschaftlicher Erfahrung, umfaßt also nicht die Erfahrung des täglichen Lebens, des gesunden Menschenverstandes. Sie vertritt die Gesamtheit der Wissenschaften. Daraus folgt also, daß es nicht ein Be-

griff ist, mit dem man allgemein operieren kann, man muß vielmehr, sobald man seine Zusammenhänge studieren will, seine Unterarten, die einzelnen Wissenschaften, in ihn einsetzen. Man kann wohl allgemein fragen: wie ist Erfahrung möglich? Aber man kann diese Frage nur beantworten, indem man zeigt, wie Mathematik, Naturwissenschaft, Biologie usw. möglich ist. Gerade das erlaubt dann eine genauere Diskussion. Kant wollte nicht mehr, wie es Descartes und Leibniz versucht, eine allgemeine Funktion der Vernunft beschreiben, sondern ihre Tätigkeit, wie sie auf den einzelnen Wissensgebieten fixiert und objektiviert war.

Daher bildet in der kritischen Periode seinen Ausgangspunkt die Mathematik. Die erste Frage galt der Eigentümlichkeit der mathematischen Gewißheit, über welche damals große Unklarheit herrschte. Die Widersprüche, welche Berkeley im Begriff des Unendlich-Kleinen fand, hatten ihn zu dem Schlusse geführt, daß die berühmte mathematische Gewißheit nicht besser sei als irgendein anderer Glaube. Weder Descartes noch Leibniz hatten das Wesen der Evidenz erkannt. Mendelssohn glaubte, daß die mathematische Evidenz sich von der metaphysischen nur durch die größere logische Faßlichkeit unterscheide.

Das kann eigentlich als der klassische Unterschied der vorkritischen und der kritischen Periode bezeichnet werden, daß Kant nach 1770 imstande war, die Eigentümlichkeit der mathematischen Gewißheit zu erklären. Er beruht auf der Entwicklung seiner Ansichten über das Wesen des Raumes. Das ist die entscheidende Entdeckung, daß Raum und Zeit ursprüngliche Formen unseres Anschauens sind. In der vorkritischen Periode gilt der Raum durchgänig als etwas durch die Natur der Dinge Gegebenes, als ein objektives Gebilde der Natur, als ein Dasein, das von unserer Anschauung unabhängig ist. Und zwar betrachteten ihn Leibniz und Locke als Eigenschaft,

Descartes als Ordnung der Dinge, und die einen wollten diese Eigenschaft durch den Verstand, die anderen durch die Sinnlichkeit erkennen. Noch zwei Jahre vor dem kritischen Wendepunkt, in der Schrift „Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume", glaubt Kant an das objektive Dasein des Raumes. Doch der Standpunkt ist hier schon ein anderer als in der Erstlingsschrift über die Schätzung der Kräfte. Dort erscheint der Raum als Produkt der Körper, verhält sich zur Materie wie die Folge zum Grund, wie Bedingtes zur Bedingung. „Es ist leicht zu erweisen, daß kein Raum und keine Ausdehnung sein würden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, außer sich zu wirken, denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung, ohne diese endlich kein Raum". In der letzten vorkritischen Schrift dagegen gilt der Raum als Urgrund aller Materie. Kant will hier beweisen, „daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie uud selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe". In diesen beiden Urteilen, welche Kants erste Periode begrenzen, erscheint der Raum als etwas Objektives, im ersten als Produkt der Körper, im zweiten als deren Voraussetzung. Im zweiten Urteil erscheint der Raum als etwas Ursprünglich-Objektives. Die kritische Entwicklung behält davon die Ursprünglichkeit zwar bei, verändert aber den Begriff der Objektivität. Objektiv ist nicht mehr das vom Subjekt Unabhängige, sondern das Denknotwendige, d. h. das, ohne welches unser Denken überhaupt nicht funktionieren kann. Der Raum ist schlechterdings nur Form unseres Vorstellens, aber eine Form, ohne die ein Objekt überhaupt nicht zustande kommt.

---

8. Kant als Naturforscher.

Es entspricht also dem philosophischen Entwicklungsgange Kants, wenn wir zuerst den Blick auf seine *naturwissenschaftlichen Leistungen* richten; denn sie sind ja der Ausgangspunkt zur Philosophie. Von den 18 Schriften, die hierher gehören, fallen zwei Drittel in die vorkritische Zeit. Darin kann man zwei Gruppen unterscheiden: 1. die von Kraft und Materie, Bewegung und Ruhe handeln, also *physikalische*; 2. die *naturgeschichtlichen*, die sich auf die Entwicklung des Weltalls, des Planetensystems, der Erde und der Menschheit beziehen.

In diesen Schriften zeigt sich Kant nicht bloß *naturwissenschaftlich belesen*, sondern als *Naturforscher* nach damaligen Anschauungen, wie er denn auch regelmässig Vorlesungen über Mathematik und Naturlehre hielt. Dies ist nicht unwichtig für die Interpretation. Allfällige Irrtümer hier, vom Naturforscher begangen, können nicht ohne weiteres dem Philosophen zur Last gelegt werden.

Die Erstlingsschrift von 1747 behandelt, wie schon erwähnt, die richtige Schätzung der lebendigen Kräfte. Folgende Stellen der Vorrede sind ungemein charakteristisch einerseits für die Festigkeit und Reife der Überzeugung, andererseits für die Bescheidenheit des Auftretens. Man kann es „kühnlich wagen, das Ansehen der Newtons und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte, und keinen anderen Überredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen". „Es steckt viel Verwessenheit in diesen Worten: die Wahrheit, um die sich die größten Meister

der menschlichen Erkenntnis vergeblich beworben haben, hat sich meinem Verstande zuerst dargestellt. Ich wage es nicht, diesen Gedanken zu rechtfertigen, allein ich wollte ihm auch nicht gern absagen." „Ich will mich der Gelegenheit dieses Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu tun, die ich gegen die großen Meister unserer Erkenntnis, welche ich jetzo die Ehre haben werde meine Gegner zu heißen, jederzeit hegen werde und der die Freiheit meiner Urteile nicht den mindesten Abbruch tun kann." Die Sache selbst hat heute wenig Interesse mehr.

Betrachten wir die Schriften hier chronologisch, nicht nach ihrer Zugehörigkeit zu den zwei Gruppen. 1754: „Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, und woraus man sich ihrer versichern könne". Die Veränderung kann nur Verminderung sein; diese nur bewirkt werden durch die Anziehungskraft von Sonne und Mond. Diese bewirken Flut und Ebbe, d. h. beständige Strömung des Flüssigen, in einer der Achsendrehung entgegengesetzten Richtung. Das muß daher auf die Rotationsgeschwindigkeit der Erde notwendig einen hemmenden Einfluß ausüben.

Im gleichen Jahre erschien „Die Frage, ob die Erde veralte?"

Kant will nicht entscheiden, sondern nur prüfen; er will den Begriff bestimmen, den man sich vom Veralten eines Körpers zu machen hat, der durch elementare Kräfte verändert wird. Das Veralten ist nicht durch äußere und gewaltsame Ursachen bedingt. Dieselben Ursachen, welche die Ausbildung eines Körpers bewirkt haben, führen auch, wenn sie zu wirken fortfahren, seinen Verfall und Unter-

gang herbei. Das ist nur in langen Zeitläuften erkennbar. Er prüft nun die verschiedenen Ansichten, die der damalige Stand der Kenntnisse möglich macht; er hält die für die wahrscheinlichste, welche das Veralten auf das Erlöschen der „stets wirksamen Kraft" zurückführt, die, „wiewohl sie nicht sichtbar in die Augen fällt, dennoch bei allen Zeugungen und der Ökonomie aller drei Naturreiche geschäftig". Diese Kraft wäre nicht unmateriell zu denken, sondern als eine „subtile, aber überall wirksame Materie, die bei den Bildungen der Natur das aktive Prinzipium ausmacht und als ein wahrer Proteus bereit ist, alle Gestalten und Formen anzunehmen. Eine solche Vorstellung ist einer gesunden Naturwissenschaft und der Beobachtung nicht so sehr entgegen, als man wohl denken sollte".

Kant hat hier vielleicht den Wärmestoff im Auge, über den er im nächsten Jahre eine Dissertation schreibt. Er nennt ihn vielleicht nur deshalb nicht, weil er gegen die nachfolgende Arbeit kein Vorurteil erwecken will. Interessant ist, daß er auch am Schluß noch einmal den Gedanken berührt, daß das Eintreten einer Katastrophe nichts mit dem Veralten zu tun habe. „Es können noch andere Ursache sein, die durch einen plötzlichen Umsturz der Erde ihren Untergang zuwege bringen könnten. Denn ohne der Kometen zu gedenken, deren man sich zu allen außerordentlichen Schicksalen seit einiger Zeit bequem zu bedienen gewußt hat, so scheint in dem Inwendigen der Erde selber das Reich des Vulkans und ein großer Vorrat entzündeter oder feuriger Materie verborgen zu sein, welche unter der obersten Rinde vielleicht immer mehr und mehr überhand nimmt, die Feuerschätze häuft und an der Grundfeste der obersten Gewölber nagt, deren etwa verhängter Einsturz das flammende Element über die Oberfläche führen und ihren Untergang im Feuer verursachen könnte. Allein dergleichen Zufälle gehören ebensowenig zu der Frage des Veraltens der Erde, als man bei der Erwägung, durch

welche Wege ein Gebäude veralte, die Erdbeben oder Feuersbrünste in Betracht zu ziehen hat."

Seine erste geniale Tat ist die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755). Sie verbindet seinen Namen mit dem von Laplace. Das Werk wird mit seiner strengen Forderung und Anwendung der mechanischen Erklärungsart nie aufhören, ein klassisches Vorbild der Naturkunde zu sein. Es ist auch vorbildlich durch die Kühnheit der Meinungsäußerung. Kant sucht zwar sein Werk vor einem Konflikt mit der zeitgenössischen Theologie zu bewahren, gibt aber doch die entschiedene Erklärung ab: „Wenn man sich also eines alten ungegründeten Vorurteils und der faulen Weltweisheit entschlagen kann, die unter einer andächtigen Miene eine träge Unwissenheit zu verbergen trachtet, so hoffe ich auf unwidersprechliche Gründe eine sichere Überzeugung zu gründen: daß die Welt eine mechanische Entwicklung aus den allgemeinen Naturgesetzen zum Ursprunge ihrer Verfassung erkenne, und daß zweitens die Art der mechanischen Erzeugung, die wir vorgestellt haben, die wahre sei" (Reclam, 131). Wir widmen dem Buche nachher eine gesonderte Betrachtung.

Im gleichen Jahre promoviert Kant mit einer Schrift über das Feuer. Er bezieht darin die Erscheinungen der Wärme auf die Wellenbewegung einer elastischen Materie des Äthers; dieser erfülle die Zwischenräume der Körper und werde durch die Attraktion der materiellen Teile zusammengedrückt. Die Schrift liefert zugleich einen für den damaligen Standpunkt wertvollen Beitrag zur Atomtheorie; sie unternimmt es, gegebene Erscheinungen aus der Lagerung und den dynamischen Verhältnissen der kleinsten Teilchen abzuleiten.

Zu dieser Anwendung der Atomistik brachte er dann die Theorie in seiner „Monadologia physica" von 1756. Der Name kommt daher, daß er die Atome nur

betrachtet, sofern sie Bestandteile der körperlichen Natur sind. Er bemerkt ausdrücklich, daß er sich der Bezeichnung „einfache Substanzen, Monaden, Elemente der Materie, ursprüngliche Teile des Körpers“ als gleichbedeutend bediene (Werke, Hartenstein I, 461). Nach dieser Theorie bestehen Körper aus einer bestimmten Anzahl einfacher Substanzen; der Raum dagegen, den die Körper einnehmen, ist ohne Ende teilbar, also nicht aus ursprünglichen Teilen zusammengesetzt. Die Monade existiert nicht nur im Raume, sondern erfüllt ihn unbeschadet ihrer Einfachheit: sie hält die sie umgebenden Monaden von weiterer Annäherung ab und bestimmt ihnen ein „Maß der Nähe“ (I, 465). Der Raum ist also nur „der Umfang der äußeren Gegenwart“ des Elements (ibid.). Wer diesen Raum teilt, teilt die extensive Größe der Gegenwart“ der Monade, aber nicht die Substanz selbst, nicht die inneren unräumlichen Bestimmungen, die eben gerade das Element zur Substanz machen.

Wie hat man sich nun vorzustellen, daß eine Monade die anderen sie umgebenden zu einem „Maß der Nähe“ zwingt? Der Vorzug dieser Atomistik ist, daß nun nicht eine abstrakte Eigenschaft in Anspruch genommen wird, bei der man sich nichts denken kann. „Was man sonst Undurchdringlichkeit nennt“ (466), vertieft sich hier zum Begriff der Kraft. „Einer Kraft kann nur eine Kraft Widerstand leisten; daher bewirkt dieselbe Kraft, durch welche ein Körper seinen Raum erfüllt, die Undurchdringlichkeit“, und zwar ist die Kraft eine repulsive. Damit nun diese den Zusammenhang der Körper nicht aufhebt, muß ihr eine anziehende Kraft entgegenwirken. Im Gleichgewicht beider besteht der bestimmte Umfang des Körpers.

Dieses Verhältnis liefert ihm auch das Mittel, die Verschiedenheit der Materien zu erklären. Auch dafür gründet er sich auf die Kraft und weist das Hilfsmittel der leeren Räume mit Entschiedenheit zurück. Es

ist klar, „daß die zurückstoßenden sowohl als die anziehenden Kräfte, da ja einer jeden ein bestimmter Grad der Intensität zukommt, in verschiedenen Elementen höchst verschieden sein können, da stärker, dort schwächer“ (469). Allerdings genügt nun Kant dieses Verhältnis nicht zur Ableitung des Unterschieds der Massen; er hält es für nötig, in den verschiedenen Elementen eine verschiedene Größe der Trägheit anzunehmen, die er auf dieser Stufe noch für eine Kraft hält. Auf diese Weise lasse sich dann begreifen, „daß Körper, auch wenn man von der Beimengung der leeren Räume gänzlich absieht und den ganzen Raum vollständig erfüllt annimmt, dennoch im gleichen Volumen die allerverschiedensten Massen enthalten können, je nachdem die Elemente mit größerer oder geringerer Trägheitskraft behaftet sind“ (470). Sodann wird in einem eigenen Lehrsatze gezeigt, daß die spezifische Verschiedenheit der Dichte der Körper ohne eine spezifische Verschiedenheit der Dichte ihrer Elemente nicht erklärt werden könne; denn sonst wäre zur Erklärung das zwischen die Körper gemengte absolute Vakuum nötig und „man müßte sich in maßlosen, willkürlichen Vermutungen ergehen“. Auch könnte man sich ja gar nicht vorstellen, wie die dünneren und daher sehr ausgedehnten Medien die engen Zwischenräume der dichteren Körper durchdringen, während doch bekanntlich die Wärme, das magnetische und das elektrische Fluidum die Körper sehr leicht durchwandern. Wenn nicht eine spezifische Verschiedenheit der einfachen Elemente selbst zugestanden wird, mit deren Hilfe bei genauer Erfüllung desselben Raumes dennoch bald eine kleinere, bald eine größere Masse konstruiert werden kann, so wird die Physik stets an dieser Schwierigkeit wie an einer Klippe hangen bleiben (471). Auch die Zusammendrückbarkeit der Körper läßt sich durch die ursprünglich verschiedene elastische Kraft der Elemente „ohne Beimengung des leeren Raumes“ völlig erklären.

Wir sehen, daß Kant hier bereits angeregt ist durch die Probleme, welche die Raumverhältnisse in sich bergen. Hier ist er bestrebt, den widerspruchsvollen Begriff des leeren Raumes zu überwinden. Er geht dieser Anregung weiter nach in der kleinen Schrift „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“. Er veröffentlichte sie 1758 als Programm der Sommervorlesungen. Bewegung ist Ortsveränderung. Der Ort eines Dinges kann nur erkannt werden durch seine Lage zu den andern Dingen seiner Umgebung. Bewegung ist also Veränderung der äußeren Beziehungen oder räumlichen Relationen eines Körpers. Sie ist daher durchaus relativ. Ebenso die Ruhe. Ein Ding kann also zugleich ruhend und bewegt sein, wenn es in Rücksicht auf gewisse Körper den Ort behält, in Rücksicht auf andere wechselt. Die in einem Schiff auf dem Tisch liegende Kugel ruht in Ansehung des Schiffs, treibt aber mit ihm stromabwärts, sagen wir von Ost nach West. Gleichzeitig nimmt sie an der Bewegung der Erde um ihre Achse und um die Sonne teil. Zuletzt werde ich belehrt, daß das ganze Planetengebäude zusamt der Sonne wahrscheinlicherweise eine Verrückung in Ansehung des Fixsternhimmels erleide. „Ich frage, nach welcher Seite mit welcher Geschwindigkeit?“ Man antwortet mir nicht. Und nun werde ich schwindlicht, ich weiß nicht mehr, ob meine Kugel ruhe oder sich bewege, wohin und mit welcher Geschwindigkeit. Jetzt fange ich an einzusehen, daß nur in dem Ausdrucke der Bewegung und Ruhe etwas fehlt. Ich soll ihn niemals in absolutem Verstande brauchen, sondern immer respektive. Ich soll niemals sagen: ein Körper ruht, ohne dazu zu setzen, in Ansehung welcher Dinge er ruhe, und niemals sprechen: er bewegt sich, ohne zugleich die Gegenstände zu nennen, in Ansehung deren er seine Beziehung ändert (II, 17). „Wenn ich mir auch gleich einen mathematischen Raum leer von allen Geschöpfen als ein Behältnis der Körper einbilden wollte, so würde

mir dieses doch nichts helfen. Denn wodurch soll ich die Teile desselben und die verschiedenen Plätze unterscheiden, die von nichts Körperlichem eingenommen sind?" (ibid.).

Aus diesem neuen Lehrbegriff werden dann die Gesetze des Stoßes abgeleitet. Jede Bewegung ist, weil relativ, auch wechselseitig. Ein jeder Körper, gegen den sich ein anderer bewegt, ist in Ansehung dieses selbst in Bewegung, es ist also unmöglich, daß ein Körper gegen einen andern anlaufen sollte, der sich in absoluter Ruhe befindet. Daraus folgt, daß Wirkung und Gegenwirkung im Stoße immer gleich sind. Daraus erkennt nun Kant auch, daß es keine Trägheitskraft geben kann. Denn wenn bei jedem Stoße eine Bewegung eines Körpers gegen einen andern, mit gleichem Grade ihm entgegenbewegten angetroffen wird, so ist die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung erklärt, ohne daß man eine besondere Art von Naturkraft erdenken muß (20).

Von Kants Beobachtungslust und -gabe zeugen auch die Betrachtungen, welche er bei Gelegenheit des großen Erdbebens vom Jahre 1755 in drei Abhandlungen niedergeschrieben. Seit den Tagen von Pompeji und Herculanum hatte Europa keine so furchtbare vulkanische Verheerung mehr erlebt wie das Erdbeben, welches Lissabon am 1. November 1755 zerstörte. Goethe sagt in „Wahrheit und Dichtung": „Eine große und prächtige Residenz, zugleich Handels- und Hafenstadt, wird ungewarnt von dem furchtbarsten Unglück betroffen. Die Erde bebt und schwankt, das Meer braust auf, die Schiffe schlagen zusammen, die Häuser stürzen ein, Kirchen und Türme darüber her, der königliche Palast zum Teil wird vom Meere verschlungen, die geborstene Erde scheint Flammen zu speien; denn überall meldet sich Rauch und Brand in den Ruinen. Sechzigtausend Menschen, einen Augenblick zuvor noch ruhig und behaglich, gehen miteinander zugrunde, und der glücklichste darunter ist der zu nennen, dem keine

Empfindung, keine Besinnung über das Unglück mehr gestattet ist... Vielleicht hat der Dämon des Schreckens zu keiner Zeit so schnell und so mächtig seine Schauer über die Erde verbreitet."

Diese Katastrophe bildete natürlich das Gespräch des Tages und erregte das höchste Interesse unseres Philosophen. Um die von Furcht und Entsetzen ergriffenen Gemüter zu beruhigen und einem großen Publikum die gewünschte Belehrung so schnell als möglich zu erteilen, ließ Kant die zweite jener Schriften besonders erscheinen und noch vor dem Abschluß der handschriftlichen Arbeit bogenweise ausgeben. Es war das einzige Mal, daß er sich eine solche Ausnahme gestattete (K. Fischer, 156). Der Titel war: „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755. Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat".

Ich kann hier nur einige Hauptgedanken vorführen. Der Grundsatz, den Kant beim Nachdenken über diese dunkle Naturerscheinung befolgt, liegt in den Worten ausgesprochen: „Die Natur entdeckt sich nur nach und nach. Man soll nicht durch Ungeduld das, was sie vor uns verbirgt, ihr durch Erdichtung abzuraten suchen, sondern abwarten, bis sie ihre Geheimnisse in deutlichen Wirkungen ungezweifelt offenbaret" (I, 410). In der Hauptschrift ist ein umfängliches und mit Sorgfalt gesammeltes Material zu besonnenen Induktionen verwertet. Auch hier ergreift Kant die Gelegenheit, für Verbreitung richtiger Anschauungen über die ausnahmslose Gesetzmäßigkeit der Natur zu wirken. So furchtbar und ungewohnt ein Erdbeben ist, so darf es doch nur als Folge der allgemeinen Naturgesetze betrachtet werden. „Selbst die fürchterlichen Werkzeuge der Heimsuchung des menschlichen Geschlechts, die Erschütterungen der Länder, die Wut des in seinem Grunde bewegten Meeres, die feuerspeienden Berge fordern den Menschen

zur Betrachtung auf und sind nicht weniger von Gott aus beständigen Gesetzen in die Natur gepflanzt als andere schon gewohnte Ursachen der Ungemächlichkeit, die man darum für natürlicher hält, weil man mit ihnen mehr bekannt ist" (I, 451). Weiterhin verwirft Kant die Berufung auf die Konstellation der Planeten. Er sagt, was man auch heute noch Falb gegenüber sagen kann: „Es ist nicht genug, auf eine Ursache geraten zu sein, die etwas mit der Wirkung ähnliches hat, sie muß auch in Ansehung der Größe proportioniert sein" (450).

Bei der Prüfung verschiedener Hypothesen, die sich ja aufeinander folgen „wie die Meereswellen", behauptet er „einen gewissen richtigen Geschmack in der Naturwissenschaft, welcher bald die freie Ausschweifung einer Neuigkeitsbegierde von den sicheren und behutsamen Urteilen, welche das Zeugnis der Erfahrung und der vernünftigen Glaubwürdigkeit auf ihrer Seite haben, zu unterscheiden weiß" (455). Wir sollen auf unserem Wohnplatze selbst nach der Ursache fragen, wir haben sie „unter unserem Füßen" (453).

Diese unter unseren Füßen liegende Ursache ist auch heute noch keineswegs ausgegraben, doch hat man wenigstens erkannt, auf was für verschiedene Weisen sie möglicherweise zu unserem Füßen wirken könnte. Die große Verbreitung des Lissaboner Erdbebens führt Kant als erster auf die Fortpflanzung der Erschütterungen im Meere zurück.

Im gleichen Jahre 1756 ladet er mit folgenden Worten zu seiner Vorlesung über Naturlehre ein: „Meine Absicht ist, nichts vorbeizulassen, was eine gründliche Einsicht in die wichtigen Entdeckungen alter und neuer Zeiten befördern kann und vornehmlich den unendlichen Vorzug, den diese letzteren durch die glückliche Anwendung der Geometrie vor jenen erhalten haben, in deutlichen und vollständigen Beispielen zu beweisen" (I, 486). Er zeigt also die Einsicht in die Wichtigkeit dieser Anwendnung.

Als dem Programm beigegeben erscheinen „Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde“. Er bemerkt dazu: „Ich möchte nicht gern in so wenig Blättern sehr wenig sagen“. Kant gibt hier in der Tat die endgültige Erklärung der Passatwinde und der Monsune und stellt auch für die Winddrehung eine Hypothese auf, welche nachmals durch Dove zu dem berühmten Gesetze ausgearbeitet wurde. Kant war sich bewußt, Begründer dieser Theorie zu sein, er glaubte als erster die Regel auszusprechen, welche ihm „als ein Schlüssel zur allgemeinen Theorie der Winde“ erschien: „Ein Wind, der vom Äquator nach dem Pole hinweht, wird immer, je länger desto mehr, westlich, und der von dem Pole zum Äquator hinzieht, verändert seine Richtung in eine Collateralbewegung aus Osten“ (478). Die Priorität für diese Regel kann ihm freilich von der heutigen Geschichte nicht zugestanden werden.

George Hadley hatte in seiner Schrift „The cause of the general Trade Wind“ (Passatwinde, Moussons) 1735 die Windverhältnisse der Tropen aus den Unterschieden der Rotationsgeschwindigkeit und der Temperaturen in den verschiedenen Breiten erklärt (Überweg, 279). Daß Kant diese Schrift nicht gelesen, geht aus einigen nachgelassenen Blättern hervor, in welchen er alle früheren Erklärungen der Passatwinde angibt (I, 483). Kants Schrift wurde nicht beachtet. Noch 1835 behauptete Dove in seiner berühmten Abhandlung „Über den Einfluß der Drehung der Erde auf die Strömungen ihrer Atmosphäre“, daß alle Physiker, welche die Theorie der Winde zu geben versucht haben, bei der Erörterung der regelmäßigen Erscheinungen unter den Tropen stehen geblieben sind, nicht wissend, daß sein Drehungsgesetz schon 80 Jahre vorher von Kant fast mit denselben Worten erläutert worden war (ib. 582).

Von der Genauigkeit seiner Lehre war Kant so sehr überzeugt, daß er sie „als Anleitung zur Entdeckung neuer

Länder" empfahl und die große Ausbreitung des damals noch wenig bekannten australischen Kontinents voraussagte. „Wenn ein Seefahrender in der südlichen Halbkugel nicht weit von dem Wendezirkel zu der Zeit, wenn die Sonne denselben überschritten hat, einen anhaltenden Nordwestwind verspürt, so kann dieses ihm ein beinahe untrügliches Merkmal sein, daß gegen Süden hin ein weitgestrecktes festes Land sein müsse, über welches die Sonnenhitze die Äquatorluft nötigt zu streichen und einen mit einer westlichen Abweichung verbundenen Nordwind macht. Die Gegend von Neuholland gibt nach den jetzigen Wahrnehmungen noch die größte Vermutung eines daselbst befindlichen weit ausgebreiteten Australlandes" (I, 485).

1757 kündigt Kant ein Kolleg an über physische Geographie; anhangsweise behandelt er die Frage, ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über große Meere streichen. Dagegen spricht eine Reihe von Tatsachen. Warum sind die Winde trocken, die über die Nordsee kommen? Der östliche Monsun kommt über das fast grenzenlose stille Meer her und bringt dennoch heiteres Wetter zuwege, dagegen der westliche Wechselwind, der über Gegenden streicht, die mit Inseln und Landesspitzen besät sind, die Regenzeit mit sich führt (II, 10).

So gibt er noch eine ganze Reihe von Tatsachen. Die Ursache deutet er nur an. Er werde sie dann im Kolleg ausführen. Die Westwinde streichen dem natürlichen Zug der Luft von Morgen gegen Abend entgegen und verdichten dadurch die Dünste, mit denen die Luft jederzeit erfüllt ist. Dadurch wird die Luft genötigt, sie fallen zu lassen.

In der physischen Geographie selbst bewährte sich Kants Talent für vergleichende und systematisierende Naturbetrachtung in hohem Grade. Er faßte den Begriff dieser Wissenschaft so weit, daß er in derselben die

„Naturbeschaffenheit der Erdkugel und was auf ihr befindlich ist: die Meere, das feste Land, die Gebirge, Flüsse, den Luftkreis, die Menschen, die Tiere, Pflanzen und Mineralien“ (II, 3), zu erwägen unternahm.

Eine solche Geographie bestand damals überhaupt noch nicht. Die „beglaubigten Zeugnisse“, aus denen man „sichere Kenntnisse einziehen konnte, waren in vielen und großen Werken zerstreut“, und Kant hat selbst „aus allen Quellen geschöpft, allen Vorrat aufgesucht“. Den Plan dieser berühmten und erfolgreichen Vorlesung erweiterte er später zu einer „Physisch-moralischen und politischen Geographie“ (II, 320) worin dem Menschen und der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften sowie dem Zustand der Staaten in bezug „der Lage ihrer Länder, der Produkte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung“ mehr Raum gewidmet wurde. Die Vorlesung wurde 1802 auf Kants Wunsch von seinem Freunde Rink herausgegeben, aber in sehr unvollkommener Weise. Der erste Teil enthält viele Zusätze Rinks, und der zweite ist nur eine Abschrift der flüchtigen Notizen, welche sich Kant für seine Vorlesungen gemacht hatte (VIII, 10).

Im Zusammenhang mit diesen Studien entstanden Kants Reflexionen über den Begriff der Menschenrasse und den Unterschied einer Naturbeschreibung und -geschichte. Diese Themata behandelte er in drei Schriften: „Von den verschiedenen Racen der Menschen“ (1775), „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace“ (1785); und da der berühmte Reisende Georg Forster die Geltung von Erklärungen mit Hilfe des Zweckbegriffs anfocht: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“ (1788).

Man nehme Naturbeschreibung und Naturgeschichte gewöhnlich in einerlei Sinn. Allein es sei klar, daß die Kenntnis der Naturdinge, wie sie jetzt sind, immer noch

die Erkenntnis von dem wünschen lasse, was sie gewesen sind und welche Reihe von Veränderungen sie durchlaufen haben. An der Naturgeschichte fehle es noch gänzlich; sie würde uns die Veränderungen der Erdgestalt, der Pflanzen und Tiere, die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten auf Rassen ebenderselben Gattung zurückführen. Die Beschreibung des jetzigen Zustands der Natur sei lange nicht hinreichend, die Mannigfaltigkeit der Abartungen zu begründen.

Die Einheit der Gattung besteht in der Einheit der zeugenden Kraft, in der Gemeinsamkeit der Abstammung. Die natürliche Gattung begreift diejenigen Geschöpfe, welche miteinander fruchtbare Junge erzeugen. Naturgeschichtlich genauer sind die Begriffe Gattung und Art identisch. Daher gibt es keine Arten innerhalb derselben Gattung. Der Gattungstypus erbt fort durch Zeugung: Nachartung. Innerhalb derselben Gattung sind Abweichungen vom gemeinsamen Typus Abartungen. Gehen diese so weit, daß sie die ursprüngliche Stammbildung nicht mehr darstellen, so sind es Ausartungen. Wenn die Abartungen sich durch Zeugung von beiden Seiten weiter vererben, so besteht darin die Anartung. Es frägt sich nun, ob solche Anartungen unter allen Umständen beharren und die Unterschiede der Abartungen unausbleiblich forterben.

Da nun alle Menschen, wie verschieden sie auch sein mögen, durchgängig fruchtbare Kinder miteinander erzeugen, so gibt es nicht viele und besondere Menschenarten, sondern nur eine. Es gibt zwei Ursachen der Abartung: Zeugung und Verpflanzung. Durch letztere ändern sich die lokalen Lebensbedingungen, Licht, Luft, Boden, Nahrung. Die Vermischung dagegen bestimmt innere Lebensbedingungen. Wenn sich nun gewisse Unterschiede innerhalb derselben

Gattung sowohl in der Zeugung als in der Verpflanzung erhalten, so ist die Abartung Rasse. Dauern sie in der Verpflanzung, aber nicht in der Zeugung fort, so ist sie Spielart. Erhält sie sich umgekehrt zwar durch Zeugung, aber nicht in der Verpflanzung, so ist sie Menschenschlag. Weiße und Neger sind Rassen; Blonde und Brünette innerhalb der weißen Rasse sind Spielarten; Familieneigentümlichkeiten, die sich vererben, begründen einen Menschenschlag. Der Begriff der Rasse ist also: „der Klassenunterschied der Tiere eines und desselben Stammes, wofern er unausbleiblich erblich ist". Daß verschiedene Rassen miteinander fruchtbare Kinder erzeugen können, ist ein Beweis für ihre Gattungseinheit; daß sie Mischlinge zeugen, in denen die Unterschiede sich erhalten, beweist, daß sie Rassen sind. Solcher Rassen gibt es unter den Menschen vier: die weiße, die schwarze, die hunnische oder mongolische und die hindostanische. Diese Rassen sind aus einem gemeinsamen Urstamm entstanden, der sich in die verschiedenen Himmelsstriche verzweigte und hier durch Anpassung an die klimatischen Bedingungen, besonders Licht und Luft, differenzierte. Bedingung der Rassenentwicklung ist also die Tatsache der Anpassungsfähigkeit des Menschen. „Denn äußere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursachen von demjenigen sein, was notwendig anerbt und nachartet; sowenig als der Zufall oder mechanisch-physische Ursachen einen organischen Körper hervorbringen können, sowenig werden sie zu seiner Zeugungskraft etwas hinzusetzen, d. i. etwas bewirken, was sich selbst fortpflanzt, wenn es eine besondere Gestalt oder Verhältnis der Teile ist." Das Menschengeschlecht ist also auf alle Klimate der Erde organisiert und angelegt; diese natürlichen Anlagen sind in dem ursprünglichen Menschenstamm vereinigt, in den ausgewanderten Stämmen entwickeln sich diejenigen Anlagen besonders, welche dem neubewohnten Himmelsstriche gemäß sind. Dadurch ent-

stehen die besonderen Rassen und ihre zweckmäßige Übereinstimmung mit dem Klima.

Der Streit mit Forster entsteht dadurch, daß Kant behauptet: alle Organisationen der lebenden Wesen entstammen der Zeugung, ihre späteren Unterschiede oder Formen entwickeln sich allmählich aus den ursprünglichen Anlagen; dagegen sei der Ursprung oder die erste Entstehung der organischen Wesen unerklärlich. Forster behauptet, daß dieser Ursprung aus gewissen geologischen Zuständen wohl erklärbar sei. Dies veranlaßte Kant zu Reflexionen über die Geltung des Zweckbegriffs, und diese erhielten dann ihre reife Gestalt in dem dritten kritischen Hauptwerk, der „Kritik der Urteilskraft" (1790).

Auch in der kritischen Periode findet der vielbeschäftigte Philosoph noch Muße, seinen physikalischen Neigungen nachzugehen, ganz abgesehen von zahlreichen, in die philosophischen Schriften gelegentlich eingestreuten naturwissenschaftlichen Bemerkungen. 1785 erscheint ein Aufsatz: „Über die Vulkane im Monde". Er erklärt darin, daß die gebirgige Bildung der Oberflächen der Weltkörper, auf welche unsere Beobachtung reicht, der Erde, des Mondes und der Venus, aus atmosphärischen Eruptionen ihrer ursprünglich erhitzten, chaotisch flüssigen Masse, als ein ziemlich allgemeines Gesetz erscheine. Aus diesem gewinnen die vulkanischen Eruptionen auf der Erde, dem Monde und sogar der Sonne ein allgemeines Prinzip der Ableitung und Erklärung.

Auch bekundet sich die prinzipielle Sicherheit seiner Methode in einem Grundsatze: es sei unzulässig, bei einer Naturbeschaffenheit, z. B. der Hitze der Sonne, welche Ähnlichkeit hat mit Erscheinungen, deren Ursachen wir nach sonst bekannten Gesetzen wenigstens mutmaßen können, verzweifelterweise die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbeizurufen (IV, 202).

Die letzte physikalische Arbeit ist von 1794: „Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung“. Er sagt selbst von diesem Etwas, es sei wohl wenig mehr als das Geständnis der Unwissenheit. Weder das Licht noch die Attraktion des Mondes vermöge einen merklichen Einfluß auf die Witterung zu üben. Man müsse eine die Atmosphäre bedeckende imponderable Materie annehmen; diese werde bewegt durch die Anziehung des Mondes; dadurch vermische sie sich bald mit der unteren Luft, bald werde sie von ihr getrennt; so vermöge sie infolge der Affinität die Elastizität derselben teils zu verstärken, teils zu schwächen. Der Mond würde also indirekt auf die Witterung Einfluß haben können, und zwar nach chemischen Gesetzen, nicht durch eine verborgene Kraft, deren Annahme Kant verpönt. „Neue verborgene Kräfte aber zum Behuf gewisser Erscheinungen auszudenken, die mit den schon bekannten nicht in genugsam durch Erfahrung beglaubigter Verbindung stehen, ist ein Wagestück, das eine gesunde Naturwissenschaft nicht leicht einräumt“ (VI, 350).

Daß Kants Naturwissenschaft eine gesunde war, hoffe ich reichlich durch die wenigen angeführten Stellen bewiesen zu haben. Wenn also eine gewisse Betätigung auf den Gebieten der Einzelwissenschaften Bedingung des Philosophierens über wissenschaftliche Methode ist, so sehen wir diese Bedingung bei Kant erfüllt.

---

9. Die Naturgeschichte des Himmels.

Die wichtigste von Kants naturwissenschaftlichen Schriften ist heute die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ 1755. Durch sie ist er der Begründer der modernen Kosmogenie, der Lehre von der Entstehung der Welt. Obwohl Friedrich d. Gr. gewidmet, blieb sie lange Zeit fast ganz unbekannt; während des Druckes fallierte nämlich der Verleger, sein Warenlager wurde versiegelt, und das Buch kam weder auf die Leipziger Messe noch in die Hand des Königs (Kehrbach V).

Dadurch wird es erklärlich, das 6 Jahre später Lambert in seinen „Kosmologischen Briefen über die Einrichtung des Weltbaus“ ohne irgendwelche Erwähnung Kants ganz verwandte Ansichten vortrug. Er war Mathematiker und Philosoph der Wolffschen Schule, geb. 1728 zu Mülhausen im Elsaß, also eigentlich ein Schweizer, da Mühlhausen von 1515 bis 1798 im Verbande mit der Schweiz war. Er starb 1777 als ordentliches Mitglied der Akademie in Berlin. Kant schrieb (1763) darüber: „Die Übereinstimmung der Gedanken dieses sinnreichen Mannes mit denen, die ich damals vortrug, welche fast bis auf die kleineren Züge untereinander übereinkommen, vergrößert meine Vermutung, daß dieser Entwurf in der Folge mehrere Bestätigungen erhalten werde“ (Kehrbach 172). Beide Männer traten 1765 in freundschaftlichen Briefwechsel, der bis 1770 dauerte.

Die Bestätigung blieb denn auch nicht aus. Friedrich Wilhelm Herschel, geb. 1738 in Hannover, gest. 1822 in Slough bei Windsor machte mit selbstgebauten, sehr großen Spiegelteleskopen eine Reihe von Entdeckungen, die namentlich die Kantsche Lehre von Fixsternhimmel und vom Saturn bestätigten. Das Werk Kants hat haupt-

sächlich dadurch die Bewunderung der Astronomen erregt, daß es sich auf einem so ungemein geringen Tatsachenmaterial aufbaut. Die für die Astronomen Epoche machenden Entdeckungen Herschels beginnen erst 1777.

1796 gibt Laplace am Schlusse seiner „Exposition du système du monde“ eine Kosmogonie, die in wesentlichen Punkten mit der Kantschen übereinstimmt, ohne Ahnung von Kants Priorität. Er ist ein französischer Mathematiker und Astronom, geb. 1749 in Beaumont-en-Auge, gest. 1827 in Paris. Sogar deutsche Werke sprachen noch von der „Laplaceschen“ Theorie, als ihre Ähnlichkeiten mit der viel früheren Kantschen schon konstatiert war. Das Verdienst, Kant in dieser Beziehung wieder entdeckt zu haben, gebührt hauptsächlich Alexander von Humboldt, der im „Kosmos“ 1845 mehrfach auf Kant hinwies. 1854 sagt Helmholtz in seiner Rede „Über die Wechselwirkung der Naturkräfte“: Kant habe vor Laplace den genialen Gedanken gefaßt, „daß dieselbe Anziehungskraft aller wägbaren Materie, welche jetzt den Lauf der Planeten unterhält, auch einst imstande gewesen sein müßte, das Planetensystem aus lockerer im Weltraum zerstreuter Materie zu bilden“. An einer anderen Stelle sagt Helmholtz von dieser Hypothese: „sie erweist sich als einer der glücklichsten Griffe in der Wissenschaft, die uns anfangs durch ihre Kühnheit erstaunen machen, sich dann nach allen Seiten hin mit anderen Entdeckungen in Wechselbeziehungen setzen und in ihren Folgerungen bestätigen, bis sie uns vertraut werden“ (Ostwald 94).

Mit allem Nachdruck und mit Begeisterung hat der Astronom Zöllner auf Kants Priorität hingewiesen. Er starb 1882. In „Über die Natur der Kometen etc.“ 1872 stellt er Kant und Laplace in ihren wörtlichen Auseinandersetzungen gegenüber. Er erklärt Kant für gründlicher und umfassender. Er macht die Bemerkung, es liege da ein Beispiel vor, daß ein scharfer Verstand, der mit geringem empirischen

Material haushälterisch zu Werke zu gehn versteht, 100 Jahre früher zu demselben Ziele gelangen könne, welches die exakte Wissenschaft später als Ausgangspunkt für weitere Forschungen zu betrachten habe (Kehrbach).

Seither wird die Hypothese als „Kant-Laplacesche“ bezeichnet. Diese Bezeichnung darf aber nicht verleiten, die Ansichten beider auch im einzelnen als identisch zu betrachten (Ostwald 95).

Kants Werk hat neben den Entdeckungen des Kopernikus, Galilei und Kepler hauptsächlich die Methode Newtons zur Voraussetzung. Er eröffnet es daher mit „Kurzer Abriß der nötigsten Grundbegriffe der Newtonschen Weltwissenschaft, die zu dem Verstande des Nachfolgenden erfordert werden“. Die Aufgabe formuliert er in der Vorrede: „Das Systematische, welches die großen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten“ (Reclam 5). Newton hatte Bestand und Verfassung des Weltalls mechanisch erklärt, jetzt sollte auch der Ursprung erklärt werden. Kant ist sich der Schwierigkeiten wohl bewußt. Einerseits scheinen solche Einsichten die Kräfte der menschlichen Vernunft zu überschreiten; andererseits droht die Gefahr, von der Religion angeklagt zu werden, daß man der sich selbst überlassenen Natur Folgen beimißt, die sonst auf die unmittelbare Hand des höchsten Wesens bezogen wurden. „Ich sehe alle diese Schwierigkeiten wohl und werde doch nicht kleinmütig. Ich empfinde die ganze Stärke der Hindernisse und verzage doch nicht. Ich habe auf eine geringe Vermutung hin eine gefährliche Reise gewagt und erblicke schon die Vorgebirge neuer Länder“ (5). Die Schrift erschien denn auch trotz der Widmung anonym.

Kant wagt die Reise, indem er sich des Kompasses

bedient, den Newton geliefert. Man hat sich schon früher an der Aufgabe versucht, aber man ist gescheitert, weil man das Gesetz der Gravitation nicht kannte. Newton aber hat uns die wahre Verfassung des Weltalls im großen gelehrt, die Gesetze der Bewegungen und das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten (14). Auf Grund dieser Einsichten darf man ohne Vermessenheit sagen: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen' d. i. gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll. Denn wenn Materie vorhanden ist, welche mit einer wesentlichen Attraktionskraft begabt ist, so ist es nicht schwer, diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Einrichtung des Weltsystems, im großen betrachtet, haben beitragen können. Man weiß, was dazu gehört, daß ein Körper eine kugelrunde Figur erlange, man begreift, was erfordert wird, daß freischwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunkt anstellen, gegen den sie gezogen werden. Die Stellung der Kreise gegeneinander, die Übereinstimmung der Richtung, die Exzentrizität, alles kann auf die einfachsten mechanischen Ursachen gebracht werden" (15).

Dabei hebt Kant nachdrücklich hervor, daß er weder willkürlich noch phantastisch verfahre: „Ich habe mich in der Tat mit größester Behutsamkeit aller willkürlichen Erdichtungen entschlagen. Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachste Chaos versetzt, keine anderen Kräfte als die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zur Entwicklung der großen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich ursprünglich und allgemein sind. Beide sind aus der Newtonschen Weltweisheit entlehnt . . . Aus diesen so einfachen Gründen habe ich auf eine ungekünstelte Art, ohne andere Folgen zu ersinnen als diejenigen, worauf die Aufmerksamkeit des Lesers ganz von selber verfallen muß, das folgende System hergeleitet" (20).

Newton hat gezeigt, daß dem Weltbau eine „systematische Verfassung“ eigen; Kant will zeigen, wie diese entstanden. Alle Planeten und Kometen, die zu unserem Weltbau gehören, machen schon dadurch ein System aus, daß sie sich um einen gemeinschaftlichen Zentralkörper drehen. Aber ihre Verfassung ist noch in engerem Sinn systematisch: die Kreise der Planeten beziehen sich so nahe als möglich auf eine gemeinsame Fläche, die verlängerte Äquatorfläche der Sonne. Abweichungen von dieser Regel finden nur bei der äußersten Grenze des Systems statt, da alle Bewegungen allmählich aufhören. Von solchen Körpern sagt Kant, daß sie in einer systematischen Verfassung zusammen verbunden sind.

Die Umläufe der Planeten sind zusammengesetzt aus der Wirkung zweier Kräfte: Zentripetalkraft und Zentrifugalkraft. Jene entsteht aus der Anziehung des Zentralkörpers. Woher aber diese? von welcher Materie geht diese aus? die Himmelsräume sind leer oder mit so dünnem Stoff erfüllt, daß er nicht Träger jener Kräfte sein kann. Sollen wir hier, wie es Newton getan, die „betrübte Entschließung“ fassen, die Untersuchung aufzugeben und den „Finger Gottes“ (136) in Anspruch zu nehmen? Es gibt einen Ausweg, der das unnötig macht.

Wenn unseren Himmelsräumen jetzt ein solcher Stoff mangelt, so brauchen sie nicht von jeher leer gewesen zu sein. Wir müssen vielmehr das Gegenteil annehmen, wenn wir, wie es Pflicht des Philosophen ist, eine „natürliche Ursache“ gewinnen wollen (137). Die Materie der Planeten, Kometen, ja selbst der Sonne muß anfänglich in den Himmelsräumen ausgebreitet gewesen sein. In diesem Zustand muß sie Bewegungen erlangt haben. Diese muß sie beibehalten haben, als sie sich in einzelne Klumpen vereinigte und die Himmelskörper bildete, welche all den ehemals zerstreuten Stoff der Weltmaterie in sich fassen.

Um Triebwerk braucht man hierbei nicht lange verlegen zu sein. Antrieb ist die ursprüngliche Kraft der Anziehung. Von der senkrechten Bewegung aber werden die Stoffelemente abgelenkt teils durch die Mannigfaltigkeit der Anziehungspunkte, teils durch ihren Zusammenstoß. Zuletzt entsteht dann ein Zustand, in dem eine Materie der andern möglichst wenig Veränderung mehr zuzieht. Die Richtungen werden allmählich übereinstimmend und die Grade der Geschwindigkeiten abgewogen nach dem Abstande vom Zentralkörper (138).

So ist die Welt aus dem Chaos entstanden. Dieses besteht in dem kosmischen Nebel oder dem gestaltlosen, dunstförmigen, in äußerster Zerteilung durch den Raum verbreiteten Urstoff. Die Elemente des Grundstoffs sind nur durch größere oder geringere Dichtigkeit unterschieden; je dichter, um so weniger Raum nehmen sie ein: Elemente von tausendmal größerer spezifischer Schwere sind tausend-, vielleicht auch millionenmal zerstreuter als die in diesem Maße leichteren.

In so erfülltem Raume dauert die allgemeine Ruhe nur einen Augenblick. Die dichteren Elemente sammeln durch Anziehung aus einer Sphäre rund um sich die weniger dichte Materie. Diese Sammelpunkte werden zu Mittelpunkten, es bilden sich im Raum des Chaos verschieden Klumpen (52). Würde hier die Anziehung allein wirken, so müßte schließlich Gleichgewicht und Ruhe eintreten, der Anfang der Weltbildung wäre zugleich deren Ende (Fischer, 136). Allein die Teilchen der Materie stoßen einander auch zurück, und dieser Streit mit der Anziehung erzeugt „ein dauerhaftes Leben der Natur" (53).

Die Zurückstoßung verändert die Fallbewegung, lenkt die Teilchen ab und erzeugt Wirbelbewegungen. Diese aber durchkreuzen und stören einander. Ein solcher Streit führt aber naturgemäß allmählich zu dem Zustand der kleinsten Wechselwirkung (54). Dieser kann er-

reicht werden, wenn alle in parallelen Kreisen den Zentralkörper umkreisen. Schließlich bleiben nur diejenigen Teilchen im Umfang des Raumes schweben, die durch ihr Fallen eine Geschwindigkeit und durch den Widerstand der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch sie eine freie Kreisbewegung fortsetzen können. Eine größere Menge aber gelangt dazu nicht, sondern dient nur dazu, den Klumpen des Zentralkörpers zu vermehren, indem sie in ihn hineinsinken, nachdem sie durch die Zusammenstöße alle Bewegungen verloren. Der Zentralkörper wird zu einem rotierenden Ball. In diesem häufen sich schwerere und leichtere Massen an; aus der Reibung derselben erzeugt sich das Feuer, das den Ball in eine flammende Kugel oder Sonne verwandelt.

Damit die kleinste Wechselwirkung entstehe, müssen sich alle Elemente nach einer Richtung um die Sonne bewegen. Alle diese Umläufe geschehen aber um denselben Mittelpunkt. Sollen sie aber gleichgerichtet sein und um denselben Mittelpunkt geschehen, so müssen sie in der gleichen Ebene vor sich gehen. Die Stoffteilchen werden sich also mehr und mehr nach Art einer Scheibe um die rotierende Zentralmasse lagern. In dieser rotierenden Scheibe bilden sich nun wiederum durch die Attraktion neue Sammelmittelpunkte. So entstehen neue Klumpen, die ihre Anziehung dann weiter ausbreiten. Das sind die „Samen zu Planeten“ (56). Da sich die Planeten aus rotierenden Teilchen bilden, werden sie dieselben Bewegungen haben wie die Teilchen. Aus demselben Grunde folgt, daß sie in ihren Umläufen auf eine gemeinsame Ebene bezogen sind. Daß die Planetenbahnen nicht vollständige Kreise, sondern Ellipsen sind, und daß sie nicht genau in dieselbe Ebene hineinfallen, geschieht, „weil überhaupt die Vielheit der Umstände, die an jeglicher Naturbeschaffenheit Anteil nehmen, eine abgemessene Regelmäßigkeit nicht verstattet“ (58). Je weiter die Teile des

Urstoffs von der Sonne entfernt sind, desto schwächer wird die Anziehung. Dadurch wird die Bewegung exzentrischer, mehr und mehr vom senkrechten Fall abgelenkt. So bilden sich dann die dünnen und leichten Dunstkugeln der Kometen, die sich in ihrem Umlauf von den Planeten wesentlich unterscheiden. Wie um die Sonne die Planeten, so bilden sich um diese die Monde. Dieselben Kräfte sind im Spiel. Daher müssen alle Monde in ihrer Richtung mit der Richtung des Umlaufs der Hauptplaneten übereinstimmen (76). Aber die Wirkungssphäre des Planeten muß weit ausgedehnt sein; denn die Teilchen müssen durch einen hohen Fall zum Planeten bewegt werden, um hinlängliche Geschwindigkeit zum freien Umschwung zu erlangen. Ferner muß genugsamer Stoff zur Bildung der Monde in diesem Bezirk vorhanden sein, was nur bei großer Attraktion stattfindet. Daher sind nur Planeten mit großen Massen mit Trabanten versehen; Jupiter und Saturn, die zwei größten und auch entferntesten Planeten, haben die meisten Monde. Die Erde, die viel kleiner ist als jene, hat nur einen; Mars, der wegen seines Abstandes Begleiter verdiente, ging leer aus, da seine Masse zu gering (76). (Erst 1877 wurden von Hall in Washington zwei kleine Marsmonde entdeckt.)

Eine der wunderbarsten Erscheinungen am Himmel ist der Ring des Saturn. „Ich getraue mir es zu behaupten, daß in der ganzen Natur nur wenig Dinge auf einen so begreiflichen Ursprung können gebracht werden, als diese Besonderheit des Himmels aus dem rohen Zustande der ersten Bildung sich entwickeln läßt“ (83). Dünste, die vom Saturn aufsteigen, haben die Bewegung an sich, die sie als dessen Teile bei seiner Umdrehung um die Axe gehabt hatten; die beim Äquator aufsteigenden die schnellste, die anderen um so langsamere, je näher sie bei den Polen. Die Höhe, zu der die Teilchen aufstiegen, war abhängig von ihrer spezifischen Schwere. Aber nur

diejenigen Teilchen konnten sich in einem freien Umschwung behaupten, deren Geschwindigkeit, wie sie ihnen von der Axendrehung des Planeten her zukam, mit der zentralen Anziehung im Gleichgewicht stand. Die Dunstmaterie, welche der Planet aussendet, wird sich allmählich zu beiden Seiten seiner fortgesetzten Äquatorebene sammeln, und zwar in einem nicht gar breiten Raume. Die Dunstsphäre wird also zu einer Scheibe werden und diese aus denselben mechanischen Gründen zuletzt die Form eines Ringes annehmen. Der innere Rand dieses Ringes wird durch das Gleichgewicht von Attraktion und Zentrifugalkraft bestimmt, der äußere durch die Wirkung der Sonnenstrahlen, die durch ihre Kraft die Teilchen bis zu einer bestimmten Grenze entfernen. Teilchen, die näher als der innere Rand liegen, können sich nicht in freiem Umlauf erhalten; denn sie brauchten dazu eine Geschwindigkeit, die größer wäre als selbst die auf dem Äquator des Planeten. Letztere ist aber die größte überhaupt gegebene. Daher machen solche Teilchen Läufe, die im Verhältnis zueinander exzentrisch sind; sie durchkreuzen sich, schwächen sich gegenseitig ihre Bewegungen und stürzen endlich insgesamt auf den Planeten nieder. So gewinnt der Ring eine immer bestimmtere Gestalt.

Dieselbe systematische Verfassung, die der planetische Weltbau im kleinen zeigt, hat der Fixsternhimmel im großen. Alle Sonnen machen ein System aus. Die allgemeine Beziehungsfläche ist bezeichnet durch die Milchstraße. Die sich am wenigsten auf diese Fläche beziehenden Sterne werden zur Seite gesehen, sie sind weit zerstreuter und seltener, sozusagen die Kometen unter den Sonnen (38). Da sich der Beobachter in der Beziehungsfläche befindet, so wird er die dichteste Häufung der Sterne an der Kugelfläche des Firmaments unter der Gestalt einer heller beleuchteten Zone erblicken.

In dieser Zone wird es von Sternen wimmeln; aber

die hellen Punkte werden infolge der großen Entfernungen so klein sein, daß sie sich einzeln dem Auge entziehen; sie werden daher bei ihrer scheinbaren Dichtigkeit einen einförmigen weißlichen Schimmer, also eben eine Milchstraße darstellen. Daraus folgt auch, daß unsere Sonnenwelt, weil von ihr aus dieses System der Fixsterne in der Richtung eines größten Kreises gesehen wird, sich in derselben großen Fläche befinde und mit den übrigen ein System ausmache (35).

So haben denn alle Sonnen des Firmaments Umlaufsbewegungen entweder um einen allgemeinen Mittelpunkt oder um viele. Sie sind also nichts als so viele Wandelsterne höherer Weltordnungen (36). Der Mangel der Bewegung der Fixsterne ist nur etwas Scheinbares. Es ist entweder nur eine ausnehmende Langsamkeit infolge der großen Entfernung von dem gemeinsamen Mittelpunkt ihres Umlaufs oder eine Unmerklichkeit, die durch den Abstand von dem Orte der Betrachtung veranlaßt wird (38).

Wenn nun ein solches System von Fixsternen, wie die Milchstraße, so weit von uns entfernt ist, daß wir darum einzelne Sterne selbst mit dem Fernrohr nicht mehr wahrnehmen, so wird dasselbe unter einem kleinen Winkel als ein mit schwachem Lichte beleuchtetes Räumchen erscheinen; es wird rund sein, wenn es uns seine Fläche zuwendet, elliptisch, wenn es von der Seite gesehen wird. So erklärt sich das Phänomen der Nebelsterne (40). Die Nebelsterne haben ebenfalls eine nahe Beziehung auf die Ebene der Milchstraße (42).

„Der Lehrbegriff, den wir vorgetragen haben, eröffnet uns eine Aussicht in das unendliche Feld der Schöpfung und bietet eine Vorstellung von dem Werke Gottes dar, die der Unendlichkeit des großen Werkmeisters gemäß ist. Wenn die Größe eines planetischen Weltbaues,

darin die Erde als ein Sandkorn kaum bemerkt wird, den Verstand in Verwunderung setzt, mit welchem Erstaunen wird man entzückt, wenn man die unendliche Menge Welten und Systeme ansieht, die den Inbegriff der Milchstraße erfüllen; allein wie vermehrt sich dieses Erstaunen, wenn man gewahr wird, daß alle diese unermeßlichen Sternordnungen wiederum die Einheit von einer Zahl machen, deren Ende wir nicht wissen und die vielleicht ebenso wie jene unbegreiflich groß und doch wiederum noch die Einheit einer neuen Zahlenverbindung ist. Wir sehen die ersten Glieder eines fortschreitenden Verhältnisses von Welten und Systemen, und der erste Teil dieser unendlichen Progression gibt schon zu erkennen, was man von dem Ganzen vermuten soll. Es ist hier kein Ende, sondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit, worin alle Fähigkeit der menschlichen Begriffe sinkt, wenn sie gleich durch die Hilfe der Zahlwissenschaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, die sich offenbart hat, ist unendlich und in eben dem Maße fruchtbar und geschäftig; der Plan ihrer Offenbarung muß daher eben wie sie unendlich und ohne Grenzen sein" (42).

Die Schöpfung vollendet sich successive. Sie begann damit, daß die Ausbreitung des chaotischen Stoffes eine gewisse Gesetzmäßigkeit annahm, die vielleicht der Dichtigkeit der Teilchen entsprach. In dem Punkte dichtester Häufung fing Bildung an und in fortschreitender Zeitfolge entstanden nach und nach Welten in systematischen Verfassungen. In einem endlichen Zeitraum wird sich immer nur ein endlicher Teil des Chaos gestalten. Der übrige unendliche Teil wird noch mit der Verwirrung streiten und um so weiter von der vollendeten Bildung entfernt sein, je weiter sein Abstand von der Sphäre der schon ausgebildeten Natur. Könnten wir eine gewisse Sphäre überschreiten, würden wir das Chaos erblicken (107). Wir würden sehen, wie der unendliche Raum, darin der

Vorrat zu allen möglichen Naturbildungen anzutreffen, in einer stillen Nacht begraben, voll von Materie, den künftig zu erzeugenden Welten zum Stoffe zu dienen, und voll von Triebfedern, die mit einer schwachen Regung diejenigen Bewegungen anfangen, womit die Unermeßlichkeit dieser öden Räume dereinst wohl soll belebet werden. Vielleicht eine Reihe von Millionen Jahrhunderten verflossen, ehe die Sphäre der Natur, in der wir uns befinden, zu ihrer jetzigen Vollkommenheit gelangte. Jeder weitere Schritt der Natur im Chaos wird vielleicht eben so lange dauern. Ganze Gebirge von Millionen Jahrhunderten werden verfließen, binnen welchen immer neue Welten in entfernten Weiten sich bilden. Und diese Welten werden nicht nur in ihren Teilen die systematische Verfassung zeigen, sondern eine allgemeine Beziehung auf den ersten Bildungspunkt der Schöpfung erlangen (108).

Die Schöpfung ist niemals vollendet; sie hat zwar einmal angefangen, wird aber niemals aufhören. Es braucht nichts weniger als eine Ewigkeit, um die ganze grenzenlose Weite der unendlichen Räume mit Welten ohne Zahl und Ende zu beleben (109). So entwirft Kant eine „Karte der Unendlichkeit“ (110).

Es liegt in der Mechanik der Bewegungen, daß jedes Weltgebäude einen natürlichen und unvermeidlichen „Hang“ zum Verfall hat (111/12). Wenn sich seine systematische Verfassung in großen Zeitläuften auch nur ungemein wenig dem Zustand der Verwirrung wieder nähert, so muß doch im unendlichen Ablauf der Ewigkeit ein Zeitpunkt sein, da die allmähliche Verminderung alle Bewegung erschöpft hat (113). Aber der Untergang einer Welt ist kein wahrer Verlust der Natur. Ihr Reichtum gestattet ihr Verschwendung. Ihre Unendlichkeit ist groß genug, daß eine Milchstraße von Welten sich zu ihr verhält wie eine Blume oder ein Insekt zur Erde. Wir können also die erschrecklichen Umstürzungen mit einer Art von

„Wohlgefallen" ansehen (114). Wird die Natur nicht vermögen, sich aus dem Chaos, in das sie zurücksinkt, von neuem zu gestalten? (115). Allerdings wird dereinst die Flamme der Sonne erlöschen und ihren Ort, der jetzt dem Weltgebäude der Mittelpunkt des Lichtes und Lebens ist, werden Finsternisse einnehmen (123). Aber wenn infolge der endlichen Mattigkeit der Umlaufsbewegungen Planeten und Kometen auf die Sonne niederstürzen, so muß ihre Glut einen unermeßlichen Zuwachs bekommen (115). Die Heftigkeit dieses neuen Feuers wird alles wieder in die kleinsten Elemente auflösen und diese durch die Ausdehnungskraft der Hitze in dieselben weiten Räume ausbreiten, die sie vor der Weltbildung eingenommen hatten. In dieser Zerstreuung wird das Zentralfeuer sich allmählich dämpfen; dann kann die Gestaltung von neuem beginnen und der „Phönix Natur" verjüngt aus seiner Asche aufleben (116).

Hält Kant hiermit das Problem der mechanischen Entstehung der Weltkörper für gelöst, so zweifelt er an der Möglichkeit, die Entstehung ihrer Bewohner, der Organismen „deutlich und vollständig" einzusehen. Ist man imstande zu sagen: gebt mir Materie, und ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? Bleibt man hier nicht beim ersten Schritt aus Unkenntnis der wahren inneren Beschaffenheit des Objekts und der Verwicklung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit stecken? (15). Kant beschränkt sich daher darauf, sich gewisse Vorstellungen zu machen von der Abhängigkeit der Organismen von den Verhältnissen ihres Wohnortes.

Nur diejenigen Himmelskörper werden bewohnt sein, deren Beschaffenheit der Bevölkerung keine natürlichen Hindernisse entgegensetzt (152).

Die Bewohner werden abhängig sein von der Materie dieser Körper. Wir können uns das am besten am Menschen vorstellen. Er empfängt alle seine Vorstellungen durch

die Eindrücke, die das Universum vermittels des Körpers in seiner Seele in ihm erregt; er hängt also völlig von der Materie ab, an die der Schöpfer ihn gebunden. In dem Maße, als sein Körper sich ausbildet, werden die Fähigkeiten auch seiner denkenden Natur vollkommener (154). Aber die meisten Menschen bleiben infolge der Grobheit der Materie, der Unbiegsamkeit der Fasern, der Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte, auf einer niederen Stufe der Entwicklung. Ihre Vernunft wird durch die Leidenschaften hingerissen, d. h. durch das Getümmel der Elemente ihrer Maschine übertäubt (155). Der Materie entspricht die Trägheit der Denkkraft. Die Folge ist Laster und Irrtum.

Nun ist der Stoff der Planeten verschieden nach ihrem Abstand von der Sonne. Er ist um so leichter und feiner, je größer der Abstand. Entsprechend leichter, feiner und elastischer wird auch der Körper der bewohnenden Organismen sein. Und diesem Körper wird wieder die Trefflichkeit der geistigen Natur, die Lebhaftigkeit der Vorstellungen und die Fähigkeit, sie zu verbinden proportional sein. Und so ergeht sich Kant in „angenehmen Mutmaßungen“ (158). Welch verschiedener Anblick, wenn wir uns die Bewohner der Venus und des Merkur oder die des Jupiter und Saturn vorstellen! Auf der einen Seite sehen wir „denkende Geschöpfe, bei denen ein Grönländer oder Hottentotte ein Newton sein würde, und auf der andern Seite andere, die diesen als Affen bewundern“ (ib.). Man darf auch annehmen, daß diese vollkommeneren Naturen der Vergänglichkeit, die freilich auch am Vollkommensten nagt, stärkeren Widerstand entgegensetzen. So wäre denn die Hinfälligkeit des Lebens der Menschen in ein richtiges Verhältnis zu ihrer Nichtswürdigkeit gebracht (162). Schließlich entwirft Kant noch einige, wie er selbst sagt, „unsichere Bilder der Einbildungskraft“ (167). Er denkt an die unsterbliche Seele. Wer weiß, ist es ihr nicht zugedacht, daß sie dereinst jene entfernten Kugeln des

Weltgebäudes und die Trefflichkeit ihrer Anstalten, die schon von weitem ihre Neugierde so reizen, von nahem soll kennen lernen? Vielleicht bilden sich darum noch andere Planeten aus, um nach vollendetem Ablauf der Zeit, die unserem Aufenthalt allhier vorgeschrieben ist, uns in anderen Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weiß: laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten? (ebenda).

An verschiedenen Stellen ist Kant bemüht, von seiner Lehre den Schein abzuwehren, daß sie atheistisch sei. Er erklärt sie vielmehr als nachdrückliche Widerlegung des Atheismus. Die Materie, der Urstoff der Dinge, ist an gewisse Gesetze gebunden. Diesen frei überlassen, muß sie notwendig schöne Verbindungen hervorbringen. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie sich also einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, muß sie notwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann". Die mechanische Kosmogonie liefert ihm also hier den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes, den er dann freilich in der kritischen Periode verwerfen muß. In ähnlicher Weise hat ja noch in unseren Tagen Darwin seine Lehre rechtfertigen müssen.

Psychologisch ist das Werk interessant. Kant wurde nicht aus Mangel an Phantasie Kritiker.

---

10. Vorkritische metaphysische Gedanken.

Kant ist ein Naturforscher, der das Bedürfnis hat, sich über die Methode Rechenschaft zu geben. So kommt er zur Metaphysik. Schon 1755 meditiert er über den „Satz vom Grunde“, welcher in der lateinisch geschriebenen Habilitationsschrift „Neue Erläuterung der ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis“ das wichtigste Thema bildet. Man müsse zwischen Ideal- und Realgrund oder Sach- und Erkenntnisgrund unterscheiden. Z. B. die Beschaffenheit des Äthers sei der Realgrund der Geschwindigkeit und Fortpflanzung des Lichtes; die Verfinsterung der Jupitermonde sei der Erkenntnisgrund, woraus wir die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes wahrnehmen.

Der Grund, warum ein Ding existiert, muß dem Ding vorangehen. Darum kann kein Ding sein eigener Grund sein. Sonst müßte es ja existiert haben, bevor es existiert. Also hat jedes Ding den Grund seines Daseins außer sich in einem anderen Ding. Daraus folgt, daß es von Gott keinen Realgrund geben kann; denn Gott kann nicht als von einem anderen Wesen abhängig gedacht werden. Sonst aber gilt der Grundsatz des Realgrundes von allem.

Wenn aber alles bestimmt ist, wo bleibt dann die menschliche Freiheit? Sind die Handlungen durch äußere Bestimmungsgründe bestimmt, so sind sie unfrei. Sind es aber innere, in unserem Willen liegende, so sind sie zwar auch bestimmt, aber durch uns selbst; sie fallen mit unserer Selbstbestimmung zusammen, unsere Handlungen sind zugleich notwendig und frei. Die inneren Bestimmungsgründe sind unsere Neigungen. Aber diese können uns zu Handlungen bestimmen, welche die Ver-

nunft nicht wollen kann. Nur dann ist also der Wille vollkommen frei, wenn die Vernunft stärker ist als die Neigungen, so daß sie die Handlungsweise bestimmt. Somit hält Kant in dieser Periode auch die Handlungen für determiniert, aber durch in der Vernunft liegende Beweggründe.

In merkwürdiger Weise leitet er den Satz von der Erhaltung der Kraft ab. Realgründe sind die in der Welt wirksamen Kräfte. Nun ergibt sich als selbstverständlicher Satz aus dem Verhältnis von Grund und Folge, daß im Begründeten nichts ist, was nicht vorher im Grunde war (I, 389). Also kann nirgends eine Realität in der Welt entstehen; jede war immer schon vorher in einem Grunde vorhanden und ging nur aus diesem in die Folge über. So muß auch, was der Folge entzogen wird, wieder in einem anderen Ding zur Folge werden.

Die Meinung ist offenbar die: was in einem Grunde vorhanden war und in der Folge teilweise nicht zum Vorschein kommt, muß diesem Teil nach in einer anderen Folge zum Vorschein kommen.

Die Kraftvermehrung eines Körpers hat stets einen gleich großen Kraftverlust zur Folge. Daher ist die Summe des Realen oder der Kraft in der Welt konstant. Und zwar gilt dies auch von den geistigen Kräften. Leibniz hat gelehrt, daß die Seele das gesamte Universum dunkel vorstelle. Also dem Inhalt nach ist das ganze Vorstellungsmaterial gegeben. Es werden also eigentlich nicht neue Vorstellungen erzeugt, sondern nur die vorhandenen verdeutlicht. Je mehr die Aufmerksamkeit sich auf gewisse Objekte konzentriert, um so mehr zerstreut sie sich in Rücksicht auf andere. So ist auch hier Kraftzunahme immer zugleich Kraftverlust (390). Alle Veränderung ist also nur ein Wechsel der Bestimmungen. Zugleich beweist der Satz vom Grunde die Realität der Körperwelt, welche die Idealisten verneinen. Nach diesem Satz können sich

unsere Seelenzustände nicht ändern, wenn nicht die Dinge außerhalb der Seele sich ändern.

Vergleicht man diese wenig einleuchtenden Beweisführungen mit den viel strengeren der Naturgeschichte des Himmels, so hat man ein Beispiel, wie viel leichter die demonstrierbaren Zusammenhänge in Mathematik und Naturwissenschaft zu denken sind als die abstrakten der Metaphysik. In jener Reflexion ist Kant schon Meister, in dieser noch ungeübt. Er beruhigt sich zu schnell bei einem Resultat, ist zu schnell überzeugt.

Daß die Dinge der Welt überhaupt in Wechselwirkung stehen und aufeinander Einfluß haben, beruht auf der Einheit des göttlichen Urgrundes und ist nur möglich, weil sie von einer Intelligenz zusammengedacht und aufeinander bezogen sind. So beweist der Satz vom Grunde auch das Dasein Gottes (397).

Der kurze „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" 1759 zeigt Kant ebenfalls noch gänzlich in den Fesseln der Leibniz-Wolffschen Denkweise und bestätigt die Bemerkung des unvergleichlich viel langsameren Reifens auf philosophischem Gebiet. Er vertraut noch gänzlich der Methode des Rationalismus, d. h. er ist überzeugt, daß die Erkenntnis der Dinge durch klares und deutliches Denken erreichbar ist, und daß man aus der Verknüpfung der Begriffe nach dem Verhältnis von Grund und Folge auch die Verknüpfung der Dinge zu erkennen vermöge (Fischer, 178). Kant bekennt sich hier noch zum Optimismus: Gott kann nicht umhin, das Beste zu wählen; das Weltganze ist das Beste und alles um des Ganzen willen gut. In der kritischen Zeit findet er dann das Gute nicht mehr im ganzen der Schöpfung, sondern in der sittlichen Freiheit des Individuums (vgl. Überweg, 285).

Aber allmählich erschüttert sich das Vertrauen in die Logik. Das beweist „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" 1762. Die

Schrift enthält einen energischen Angriff auf die Scholastik. Es gibt nicht vier Schlußformen, sondern nur eine. Die ganze Kunst taugt nur für den gelehrten Streit, welcher der Wahrheit wenig nützt. Wir haben heute Besseres zu tun.

Man sieht aus dieser Stimmung, daß Kant erfüllt ist von dem Werte der Fortschritte der Naturwissenschaften. Allerdings brauchen wir die Logik, aber sie muß reformiert, d. h. vereinfacht werden. Schließen ist nur mittelbares Urteilen, beide sind nicht spezifisch verschiedene Funktionen verschiedener Seelenkräfte. Es gibt nur ein Erkenntnisvermögen, und das besteht im Urteilen. Urteilen heißt Unterschiede der Dinge erkennen. Vermittels der Sinne unterscheiden wir Dinge, durch den Verstand erkennen wir diese Unterschiede. Somit werden durch das Urteil unsere Vorstellungen nicht erweitert, sondern nur erläutert. Damit ist also die Logik bereits als unfähig erklärt, für sich eine Metaphysik zustande zu bringen. Auch die Tiere haben Sinne, auch sie können Dinge unterscheiden; aber sie haben keine Urteilskraft, sie können die Unterschiede nicht vorstellen.

Die Schrift erregte ziemliches Aufsehen. Die „Briefe, die neueste Literatur betreffend“,*) fanden, der Verfasser sei auf gutem Wege, die Theorie des menschlichen Verstandes zu vereinfachen, wodurch nicht allein die Anwendung desselben zur Erkenntnis der Wahrheit erleichtert, sondern auch der Weg gebahnt werde, „tiefer und sicherer in die Natur der Seele einzudringen“. Sie witterten schon

---

*) Herausgegeben von Lessing in Gemeinschaft mit Mendelssohn und Nicolai von 1759 an. Zu den ersten beiden Bänden lieferte Lessing die Hauptarbeit. Nach seinem Rücktritt wurden sie zwar noch fortgesetzt, hatten aber nicht mehr dieselbe Bedeutung. Die Rezension der Kantschen Schrift erschien in Brief 323, verfaßt von Resewitz. Von diesem weiß ich nichts, als daß er von Nicolai zur Mitarbeit berufen wurde.

„den verwegenen Mann, der die deutschen Akademien mit einer schrecklichen Revolution bedrohe“ (Fischer, 183).

Der Anfang dieser Revolution ist ein scheinbar so einfacher Gedanke wie die Unterscheidung von Grund und Ursache! Sobald festgestellt ist, daß das bloße Denken nur Gründe, nicht aber Ursachen gewinnen kann, ist sein Anspruch, die Welt zu erklären, für illegitim, hoffnungslos erklärt. Damit empfängt aber die Scholastik und die immer noch auf ihr beruhende alte Metaphysik den Todesstoß.

Diese Unterscheidung macht aber einen bedeutenden Fortschritt in „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ (1763).

Der logische Grund beruht auf zwei Sätzen: dem Satz der Identität und dem des Widerspruchs. Jener sagt: das Urteil A = B gilt, weil B identisch ist mit A. Der andere sagt: das Urteil A = B gilt nicht, weil B ein nicht-A ist. Ganz analog beruht der Realgrund auf zwei Sätzen: „weil etwas ist, darum ist etwas anderes“ und „weil etwas ist, darum ist etwas anderes aufgehoben“. Kant will nun beweisen, daß diese analogen Sätze nicht, wie man bis dahin glaubte, dasselbe bedeuten, und geht zu dem Ende vom negativen Realgrund aus.

Der negative Realgrund sagt, daß eine Bestimmung durch eine andere ganz oder teilweise aufgehoben wird. Darin stimmt er offenbar überein mit dem mathematischen Begriff der negativen Größe. Kann man zeigen, daß letztere dagegen etwas ganz anderes ist als die logische Negation, so ist damit auch der Unterschied dieser vom Realgrund dargetan.

Hier ist also ein Beispiel, wo die Logik mathematische Lehren zur Verbesserung ihrer Einsichten benutzen kann. Nicht das fördert sie, daß sie die äußere Form der Mathematik nachahmt und das pompöse Gewand von Definitionen, Lehrsätzen und Beweisen anzieht, wohl aber das

Verständnis mathematischer Begriffe wie Raum, Zeit, des unendlich Kleinen.

So kann uns die Mathematik namentlich über die negativen Größen aufklären. Man sieht hier wieder deutlich die Anregung durch Newton. In der Vorrede lesen wir: Der berühmte Philosoph Crusius hat Newton mißverstanden, weil ihm der Begriff der negativen Größe fehlte. Newton vergleicht das allmähliche Übergehen der Attraktion in die Repulsion bei der Annäherung der Körper mit den Reihen, in denen da, wo die positiven Größen aufhören, die negativen anfangen. Diesen Vergleich findet Crusius falsch, weil er die negativen Größen für Negationen von Größen hält. Das sind sie aber trotz der Ähnlichkeit des Ausdrucks nicht, sondern etwas wahrhaft Positives, das aber dem anderen entgegengesetzt ist. „Und so ist die negative Anziehung nicht die Ruhe, wie er dafür hält, sondern die wahre Zurückstoßung“ (II, 73).

Es gibt also zwei Arten von Entgegensetzung: die logische und die reale. An beiden erkennen wir sofort den Unterschied, daß die eine einen Widerspruch enthält, die andere nicht. „Finster und nicht finster“ können nicht von demselben Subjekte ausgesagt werden, sonst heben sie einander auf und es bleibt nichts übrig. Dagegen ist es kein Widerspruch, wenn ein Körper die Tendenz hat, sich nach einer Richtung und zugleich nach der entgegengesetzten zu bewegen. Die Folge ist Ruhe. Diese ist nicht ein absolutes Nichts, sondern hinsichtlich der Bewegung Mangel an Bewegung. „Setzet, jemand habe die Aktivschuld A = 100 Thlr. gegen einen andern, so ist dieses ein Grund einer eben so großen Einnahme. Es habe aber ebenderselbe auch eine Passivschuld B = 100 Thlr., so ist dieses ein Grund, so viel wegzugeben. Beide Schulden zusammen sind ein Grund von Zero, d. h. weder Geld zu geben, noch zu bekommen. Man sieht leicht ein, daß dieses Zero ein verhältnismäßiges Nichts sei, indem nämlich

nur eine gewisse Folge nicht ist . . ., dagegen ist beider Aufhebung durch den Widerspruch schlechthin nichts.“ Daher kann der logische Widerspruch „nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden; denn dieses enthält keinen Widerspruch. Es läßt sich denken, daß eine gewisse Bewegung nicht sei; daß sie aber zugleich sei und nicht sei, läßt sich gar nicht denken“ (76).

Hieraus ergibt sich nun der mathematische Begriff der negativen Größen. Eine Größe ist in Ansehung einer andern negativ, sofern sie, wenn beide zusammengenommen werden, in der andern so viel aufhebt, als ihr selbst gleich ist (77). Das eben haben die Philosophen nicht verstanden; sie haben die negativen Größen für Nichtgrößen, das Minus für ein Nichts gehalten.

Das wird nun an Beispielen erörtert. Was wir von Naturerscheinungen als negativ bezeichnen, ist negative Größe, nicht logische Verneinung. So ist die Undurchdringlichkeit eine wahre Kraft, nicht das Nichtvorhandensein der Durchdringlichkeit. Die Unlust ist mehr als bloße Verneinung. Sie ist nicht bloß Mangel an Lust, sondern ein positives Gefühl, nicht Wasser sondern Wermut. Man bringe z. B. einer spartanischen Mutter die Nachricht, daß ihr Sohn im Treffen für das Vaterland heldenmütig gefochten. Lust bemächtigt sich ihrer Seele. Es wird hinzugefügt, er habe hierbei einen rühmlichen Tod gefunden. Dies setzt ihre Lust herab. Nimmt man die Grade der Lust aus dem ersten Grunde zu 4 an und die Unlust als bloße Verneinung gleich Null, so wäre der Gesamtzustand $4a + 0 = 4a$. Die Lust wäre also durch die Todesnachricht nicht vermindert, was falsch ist. Wir müssen vielmehr annehmen, die übrigbleibende Lust sei z. B. 3. Dann hat die Todesnachricht als wirkliche Entgegensetzung gewirkt und ihre richtige Darstellung ist $-a$ (83). Wäre es möglich, die Summe des Glücks des menschlichen Lebens zu schätzen, so müßte es auf diese Art geschehen. Aber die Aufgabe

ist für den Menschen unauflöslich; denn man kann nur Gleichartiges addieren, das Gefühl aber erscheint „in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden“ (84).

So ist die Verabscheuung negative Begierde, der Haß negative Liebe, die Häßlichkeit negative Schönheit, der Tadel negativer Ruhm. Man halte das nicht für „Krämerei mit Worten“. Es ist von großem Vorteil, wenn die Ausdrücke zugleich das Verhältnis zu schon bekannten Begriffen anzeigen, wovon die mindeste Erfahrenheit in der Mathematik jedermann leicht belehren kann.

Wegen dieser Vernachlässigung machen die Philosophen so viele Fehler. Sie sollten doch wenigstens wissen, daß Untugend nicht bloße Verneinung, sondern negative Tugend ist. „Ein unvernünftiges Tier verübt keine Tugend. Es ist diese Unterlassung aber nicht Untugend. Denn es ist keinem inneren Gesetze entgegengehandelt worden.“ Das ist Verneinung schlechtweg. Dagegen ist es eine positive Entgegensetzung, wenn ein Mensch einem Notleidenden nicht hilft. Denn in seinem Innern steht das positive Gesetz der Nächstenliebe. Dieses muß überwogen werden. Hierzu gehört wirkliche innere Handlung aus Bewegungsursachen. So sind Verbote negative Gebote, Strafen negative Belohnungen usw.

Man sieht wieder deutlich, wie ihm die Tragweite auch dieses Gedankens aus der Newtonschen Kosmogonie aufgegangen ist. Newton hat aus der realen Entgegensetzung von Anziehung und Zurückstoßung die Welt konstruiert. Und so müssen wir allen Naturerscheinungen gegenüber fragen, ob eine wahrgenommene Ruhe dem Fehlen einer Bewegungsursache oder dem Gleichgewicht zweier einander aufhaltender Bewegungskräfte zuzuschreiben ist. Überall tritt uns diese Frage entgegen. Erheischt Kälte eine positive Ursache oder besteht sie, als ein Mangel schlechthin, nur in der Abwesenheit der

Ursache der Wärme? Auch Magnetismus und Elektrizität zeigen polare Entgegensetzung. Sie erscheint Kant geradezu als das gemeinsame Gesetz der Naturerscheinungen. „Überhaupt scheinen die magnetische Kraft, die Elektrizität und die Wärme durch einerlei Mittelmaterie zu geschehen. Alle insgesamt können durch Reiben erregt werden und ich vermute, daß die Verschiedenheit der Pole und die Entgegensetzung der positiven und negativen Wirksamkeit durch eine geschickte Behandlung ebensowohl bei den Erscheinungen der Wärme dürften bemerkt werden ... Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornehmlich bei der Elektrizität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint" (90 f.).

Während Kant das Bisherige mit großer Sicherheit vorgetragen, will er das noch Folgende als bloßen „Versuch" aufgefaßt wissen. Er bedauert nicht, den Beifall derer zu verlieren, die einen „dreisten dogmatischen Ton verlangen" (91). Jeder versteht leicht, warum etwas nicht ist, wenn der positive Grund dazu mangelt. Schwieriger ist zu verstehen, wie das, was ist, aufhört zu sein. Ich sage: ein jedes Vergehen ist ein negatives Entstehen. Um etwas Positives aufzuheben, das ist, wird ebensowohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht ist. Eine Bewegung hört niemals auf, ohne daß ihr eine entsprechende Bewegung entgegengesetzt ist. So auch im Inneren. Um einen Gedanken aufzuheben, brauche ich eine Tätigkeit. Es kostet Anstrengung, um eine zum Lachen reizende Vorstellung aufzuheben. So ist die Abstraktion eine negative Aufmerksamkeit; ich muß durch meine Tätigkeit gewisse klare Vorstellungen aufheben, damit andere klar werden.

Der Unterschied ist nur der, daß der Zustand der Materie niemals anders als durch äußere Ursachen, der eines Geistes aber auch durch innere verändert werden kann. Die Notwendigkeit aber der Entgegensetzung ist dieselbe.

Die reale Entgegensetzung ist entweder wirklich, aktual, oder möglich, potential. Bei ersterer wird die Bewegung eines Körpers durch den andern wirklich aufgehoben; bei der potentialen stehen zwei Körper nur in dem Verhältnis, daß beim Eintreten geeigneter Bedingungen der eine die Bewegung des andern aufheben könnte. Mit Hilfe dieser Begriffe beweist nun Kant, so gut es geht, den Satz, der ihm von „äußerster Wichtigkeit" zu sein scheint (95). „Ich gestehe auch, daß er für mich selbst nicht licht genug, noch mit genugsamer Augenscheinlichkeit aus ihren Gründen einzusehen" ist (99). Er lautet: „In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, insofern sie dadurch geschätzt wird, daß einstimmige ... Positionen addiert und real entgegengesetzte voneinander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert" (96). So geben also alle Realgründe des Universums, mathematisch addiert, ein Fazit, das der Null gleich. Das in der früheren Schrift „Nova dilucidatio" etc. ausgesprochene Prinzip der Erhaltung der Kraft ist hier also auf einen weit genaueren, wenn auch in seiner Begründung noch nicht befriedigenden Ausdruck gebracht. Der Gedanke ist schon früher mehr als Ahnung, Kant ist davon erfüllt, aber er weiß ihm noch nicht die richtige Stellung im System der wissenschaftlichen Grundsätze anzuweisen. Der Fortschritt besteht hier hauptsächlich darin, daß auch die potentialen Entgegensetzungen in Rechnung gezogen werden. Offenbar hält Kant die Unterscheidung für wichtig, ob eine Wirkung nicht eintrete, weil die Ursache fehlt, oder weil sie durch eine entgegengesetzte Ursache aufgehoben wird. Denn er kommt noch einmal darauf zurück. „Die zusammen-

hängenden Teile eines jeden Körpers drücken gegen einander mit wahren Kräften (der Anziehung), und die Folge dieser Bestrebungen würde eine Verringerung des Rauminhaltes sein, wenn nicht ebenso wahrhafte Tätigkeiten ihnen im gleichen Grade entgegenwirkten, durch die Zurückstoßung der Elemente, deren Wirkung der Grund der Undurchdringlichkeit ist. Hier ist Ruhe, nicht weil Bewegkräfte fehlen, sondern weil sie einander entgegenwirken. Ebenso ruhen die Gewichte an beiden Wagearmen, wenn sie nach den Gesetzen des Gleichgewichts am Hebel angebracht sind." So entsteht auch aus der Entgegensetzung der Spannkräfte der Schein der Ruhe. „So liegt derjenige Donner, den die Kunst zum Verderben erfand, in dem Zeughause eines Fürsten aufbehalten zu einem künftigen Kriege in drohender Stille, bis, wenn ein verräterischer Zunder ihn berührt, er im Blitze auffährt und um sich her alles verwüstet. Die Spannfedern, die unaufhörlich bereit waren aufzuspringen, lagen in ihm durch mächtige Anziehung gebunden und erwarteten den Reiz des Feuerfunkens, um sich zu befreien" (101).

So wurde durch diese Abhandlung das Verständnis der „Ursache" angebahnt. Die Ursache ist Realgrund, nicht logischer. „Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde." Wie soll ich es aber verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei? (104). Wenn ich an die Unendlichkeit Gottes glaube, muß ich auch an seine Unsterblichkeit glauben, denn Sterblichkeit würde einem Prädikat widersprechen, das mit Unendlichkeit identisch ist. Allein wie durch die Bewegung eines Körpers die Bewegung eines anderen aufgehoben werde, das ist eine andere Frage; denn diese steht „mit jener doch nicht im Widerspruch" (105). Man kann sich auf eine Kraft der Undurchdringlichkeit berufen; aber dann hat man das Problem nur zurückgeschoben, eine Entgegensetzung auf eine andere gebracht. Man

versuche nur zu erklären, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde, „und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich, daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen“ (105 f.). Hier ein Symptom, daß sich in diesem unabhängigen Kopfe das Bewußtsein seiner Lebensaufgabe entfaltet, der er sich nun mit seinem Pflichtgefühl hingibt. Er erkennt, daß in der „Ursache“ ein Problem liegt und daß dieses Problem typisch sein könne für die verwandten Probleme anderer Grundbegriffe. Lassen sich diese Begriffe aus der Erfahrung erklären? Das wird in erster Linie zu fragen sein! Die spätere Verneinung dieser Frage ergab die Notwendigkeit, einen anderen Ursprung der Grundbegriffe zu suchen, und bei diesem Suchen wird die Methode des Kritizismus gefunden. Diese Methode kann ich jetzt schon mit einem Worte bezeichnen: sie besteht in der Aufsuchung der Hypothesen, ohne welche die Vernunft keine Erkenntnisse zustandebringen kann. Es ist die Methode der notwendigen Hypothesen. Es ergibt sich, daß die Grundbegriffe nichts anderes sind als solche Hypothesen.

Seiner wissenschaftlichen Erfolge und Talente war Kant sich voll bewußt. Auf der eingeschlagenen Bahn der Naturerklärung weiter schreitend wäre er vielleicht einer der größten Naturforscher geworden. Männer wie Helmholtz haben ihr Bedauern nicht verhehlt, daß dies nicht geschehen. Man sollte sich aber eher über das viel seltenere Vorkommen freuen, daß ein für die Spezialforschung so begabter Mensch den unwiderstehlichen Trieb empfand, sich über seine Methode Rechenschaft zu geben, bis jeder dunkle Winkel in seinem Bewußtsein erhellt war. Seine Forschungsmethode hat er von Newton übernommen, aber

er beruhigt sich nicht bei ihrer Anwendung. Während er sie gebraucht, fangen ihn seine Werkzeuge an zu interessieren; auch sie sind Gesetzen unterworfen, und diese will er ergründen, um sie um so sicherer zu handhaben. So führt ihn das Denken auf die Betrachtung der Denkmittel, das Aufsuchen der Ursachen in Raum und Zeit zur Untersuchung der Begriffe Raum, Zeit und Kausalität. Diese Aufgaben haben nicht nur Newton und die Mathematiker, sondern auch die Metaphysiker verabsäumt, deren erste Pflicht sie doch gewesen wäre. Auch sie gebrauchen den Begriff des Grundes, ohne das darin enthaltene Problem zu ahnen, als ob er die durchsichtigste Sache der Welt wäre (Fischer, 192). Das ist eine der wichtigsten Aufgaben des Philosophen, daß er bei allem, was als selbstverständlich gilt, fragt, ob es auch selbstverständlich sei, er muß den Wahn der Selbstverständlichkeit zerstören. Diese Aufgabe erfaßt Kant mit jener Klarheit, die zur Ironie befähigt: „Ich sehe schon voraus, daß der Begriff der Realentgegensetzung, welcher von mir . . . zum Grunde gelegt worden, ihnen (den Philosophen, die alles erklären und begreifen können) sehr seicht, und der Begriff der negativen Größen, der darauf gebaut worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimnis mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser großen Geister zu haben, daß ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen“ (103 f.).

Kants Loslösung von der alten Metaphysik wurde, wie Fischer (194) mit Recht hervorhebt, mächtig gefördert durch sein Studium der englischen Erfahrungsphilosophen, namentlich Hutchesons für die Moral, Humes für die logischen Untersuchungen. „Hume war der erste

gewesen, der den Satz der Identität von dem des Realgrundes auf das nachdrücklichste geschieden, dem logischen Denken bloß die Analysis der Begriffe zugewiesen und darum die Kausalverknüpfung verschiedener Vorstellungen für logisch unerkennbar und unauflöslich erkannt hatte. Nie wird man im Wege logischer Urteile und Schlußfolgerungen begreiflich machen können, daß, weil etwas ist, etwas anderes ist. Genau so hat ein Hume in seinem Traktat über die menschliche Natur (1739) und in seinem Essay über den menschlichen Verstand (1748) die Frage gestellt" (ebenda). So wurde Kant ohne Zweifel durch das Studium Humes beeinflußt. Aber das Genie wird eben nie schülerhaft abhängig. Was er findet, erhält sofort das Gepräge seines eigenen Denkens. Wie sehr übrigens Kant den schottischen Philosophen schätzte, beweist die Erklärung, die er selbst 20 Jahre später in der Vorrede zu den Prolegomena gab: „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab".

Immer energischer werden nun die Angriffe gegen die bestehende Metaphysik, in denen sich der neue Standpunkt äußert. Gegen die rationale Theologie, die Gott als ein Objekt des Wissens glaubt auffassen zu können, wendet sich „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763). Die Vorsehung hat nicht gewollt, „daß unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert"; „es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber es ist nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere" (II, 205). Es ist eine zu wichtige Vorstellung, als daß sie abhängig sein sollte vom Beweis. Gleichwohl kann man dem Verstand

nicht verwehren zu forschen. Nur muß man wissen, daß man sich dann auf den „bodenlosen Abgrund der Metaphysik“ wagt (II, 109). In diesem Abgrund findet er nun in dieser Periode noch zwei Stützpunkte, die sich ihm dann in der kritischen ebenfalls als trügerisch erweisen. Den einen nennt er den kosmologischen, den andern den ontologischen. Der erstere Beweis, der auf Gott schließt aus seinen Werken, ist so alt wie die menschliche Vernunft. Er wird auch dauern, solange es eine menschliche Vernunft gibt. Allein es fehlt dieser Beweisart die mathematische Genauigkeit. Der Schluß von der Wirkung auf die Ursache gestattet uns nicht, diese anders anzunehmen, als gerade zur Hervorbringung der Wirkung erforderlich ist. Die sinnlich wahrnehmbare Welt zeigt uns nur relative Eigenschaften, also können wir daraus nicht auf absolute des Urhebers schließen, wie wir sie Gott doch zuschreiben sollten. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Größe und Ordnung in der Welt; also können wir schließen, daß auch die Ursache viel besitzen müsse, nicht aber Allweisheit usw.

In der unermeßlichen Schöpfung nehmen wir Einheit und durchgängige Verknüpfung wahr; daraus können wir mit „großem Grunde“ schließen, daß ein einziger Urheber sei. Das ist zwar vernünftig gedacht, aber eben kein strenger Schluß. Denn die Welt ist uns ja nicht als Ganzes, als Weltall, bekannt. Andere Teile könnten ja andere Urheber haben. Das ist also mehr ein Beweis für den „gesunden Verstand“ als für die „feinere Spekulation“. Er zeichnet sich aus durch „Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegungskraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur“. Sobald es aber auf „logische Genauigkeit und Vollständigkeit“ ankommt, bleibt nur der ontologische. In diesem Sinne spricht Kant vom „einzig möglichen“.

Der Aufsatz ist ungemein kennzeichnend für die geistige

Freiheit unseres Autors. Weder der Religion noch der Philosophie gegenüber ist er parteiisch. Die Kompetenz der letzteren erscheint hier bereits gewaltig eingeschränkt, im gleichen Maße aber auch der Anspruch der ersteren, als Wissenschaft zu gelten. Einerseits wird die Religion auf das Gefühl verwiesen, gleichsam als ein Problem des Gemüts erklärt, andererseits der Vernunft das Recht zugestanden, über alles nachzusinnen, wofern sie sich nur des Unterschieds zwischen Physik und Metaphysik bewußt bleibt. Die Wirkung der Gottesvorstellung im Gemüte des Menschen kann unmöglich abhängig sein von seinem Begreifen oder Nichtbegreifen, — das sagt uns das Gefühl der Erhabenheit, das sie begleitet. Daß wir aber nach dem Begreifen dieses Erhabenen nicht wenigstens streben sollen, das kann nicht der Wille der Intelligenz sein, die die Menschen zum Denken organisiert hat, — das sagt uns die Vernunft. So kann die Gottesidee niemals in Konflikt kommen mit der Idee der Wahrheit. Wie unmoralisch ist im Vergleich damit der Standpunkt der Kirche, welche die Philosophie zwingen will zu beweisen, was ihr beliebt, und eine Philosophie, die es nicht tut, verdammt. Wie intolerant ist dagegen auch der Standpunkt des modernen Materialismus, der die Spekulation von vornherein, d. h. ohne Prozeß vor dem Gerichtshof der Vernunft, verpönen will.

Nun kurz von dem Beweisgrund, den Kant auf dieser Stufe noch für „streng“ hält. „Ontologischer Beweis“, d. h. Beweis aus dem Dasein. Allein, der bisherige war falsch, weil er das Dasein zu einem logischen Merkmal der Begriffe machte: zum Begriff Gottes gehört das Sein, also ist er. Aus der Beziehung zwischen einem Begriff und einem Merkmal kann niemals hervorgehen, daß ein Ding existiert. Der Begriff des wirklichen Dings hat nicht mehr Merkmale als der des möglichen. Wohl aber wäre Begriff und Denken überhaupt unmöglich, wenn nichts

existierte. Es kommt alles darauf an, ob man zugibt, es sei unmöglich, daß nichts existiere. Wird das zugegeben, so bedeutet das soviel als, es sei notwendig, daß überhaupt etwas existiere. Solche Notwendigkeit aber können wir uns nur vorstellen unter der Voraussetzung eines Realgrundes. Diesen können wir aber nicht weiter ableiten, sonst würde er ja selbst schlechterdings nur zum Existierenden gehören; also muß ein absoluter Realgrund, d. h. ein Gott sein. — Das ist ungefähr der Sinn der schwierigen Argumentation. — Soll dieser Realgrund absolut sein, so muß alles als von ihm abhängig gedacht werden, also ist er einzig. Soll er absolut sein, muß er auch einfach sein, denn alles Zusammengesetzte ist von den Teilen abhängig, aus denen es besteht. Er muß unveränderlich sein, denn sonst müßte ja für seine Veränderung eine Ursache angenommen werden. Ist er unveränderlich, so ist er auch ewig, denn Entstehen und Vergehen ist Veränderung. Absolut ist er nur, wenn ihm kein Mangel anhaftet; sonst würde ja sofort eine Beziehung zu einem vollkommeneren Wesen entstehen. Er ist somit das vollkommenste. Ein Mangel wäre es, wenn er von irgend etwas Existierenden nicht der Grund sein könnte. Er muß also auch Grund der Ordnung der Welt sein können; dies ist nur möglich, wenn er Intelligenz und Willen hat, also Geist ist. Das sind nun die Eigenschaften, die einen adäquaten Begriff von Gott ausmachen.

Hier haben wir also noch einmal ein Beispiel des Beweisverfahrens der alten Metaphysik. Aber man gewinnt den klaren Eindruck, daß es sich hier um einen Anfang von Kritik handle, bei dem es sein Bewenden nicht haben werde. Es ist wie wenn Kant vor ihrer entscheidenden Vernichtung sich selbst diese Methode noch einmal in ihrer besten Form, mit allen nur möglichen Berichtigungen und Kautelen hätte vorführen wollen, ein Verfahren, das Kant auch später, in der kritischen Periode, immer wieder anwendet. Bevor er irgendeinen Beweis der alten Meta-

physik verwirft, gibt er sich stets die größte Mühe, ihn zunächst in die vollkommenste Gestalt zu bringen, die seinem eigenen Denken erreichbar ist. Das gibt seinen Angriffen ihre Wucht. Der Gegner kann nicht sagen, er sei an einer aus Versehen ungedeckten Stelle getroffen worden.

1764 beantwortete Kant die Preisfrage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgegeben hatte: „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“. Mendelssohns Abhandlung erhielt den ersten Preis, Kants nur den zweiten. Beide wurden zusammen 1764 in Berlin gedruckt. Kant geht aus von der Vergleichung der philosophischen Erkenntnisweise mit der mathematischen. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie analytisch. Dort entstehen die Objekte durch Konstruktion, hier sind sie durch die Erfahrung gegeben. Wenn wir einen Gegenstand konstruieren oder erzeugen, wie z. B. ein Trapez, ein Dreieck, einen Kegel usw., so sehen wir deutlich, wie und woraus diese Gegenstände entstehen, also auch, worin sie bestehen: wir können sie deshalb sachlich und vollständig erklären. Mit dem Gegenstand zugleich entsteht sein Begriff und dessen Definition.

Die Mathematik kann daher mit der Definition beginnen. Das Geschäft der Philosophie dagegen ist, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen (II, 286). Also in der Philosophie ist die Definition das Ergebnis der Untersuchung.

Die Mathematik verwendet Zeichen, welche die Sachen selbst vertreten. Während der Operation denkt sie gar nicht an die bezeichneten Sachen selbst; erst am Schluß wird die Bedeutung der symbolischen Folgerung entziffert. Die Arithmetik und Geometrie betrachten also die Größenverhältnisse in concreto, jene an einer Formel,

diese an einer Figur. Die Philosophie dagegen hat es mit Worten zu tun. Diese aber sind das Resultat von Abstraktionen, sie bezeichnen das, was verschiedenen Sachen gemeinsam ist. Aus den Worten lassen sich daher keine neuen Erkenntnisse gewinnen. Um solche zu erhalten, muß daher der Philosoph die Sache selbst vor Augen haben.

Die Mathematik legt nur wenige für sie unerweisliche Sätze zugrunde, aus denen dann alles übrige streng bewiesen wird (289). In der Philosophie dagegen gibt es eine ganze Menge unerweislicher Sätze, die sie nicht von einer andern Wissenschaft entlehnen kann, und die Schwierigkeit ihrer Aufgabe besteht gerade darin, daß sie eine vollständige Tafel derselben aufzustellen verpflichtet ist.

Das Objekt der Mathematik ist leicht und einfach, das der Philosophie schwer und verwickelt. Das Verhältnis einer Trillion zur Einheit ist ganz deutlich zu verstehen; der Begriff der Freiheit dagegen ist jetzt noch nicht verständlich gemacht. Daher haben die philosophischen Erkenntnisse das Schicksal der Meinungen; sie verschwinden wie Meteore. Die Mathematik aber bleibt. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden“ (291).

Die einzige Methode, in der Metaphysik zur größtmöglichen Gewißheit zu gelangen, ist, den Gegenstand gründlich zu untersuchen, nicht aber ihn in falscher Nachahmung der Mathematik von vornherein erklären zu wollen.

Die zweite Regel ist, daß man alles, was man von einem Gegenstande gewiß weiß, und wäre es noch so wenig, besonders auszeichnet und es nicht mit den ungewissen Erkenntnissen vermengt. Die unmittelbar gewissen Urteile über den Gegenstand müssen

dann, wie die Axiome der Geometrie, als Grundlage zu allen Folgerungen vorausgeschickt werden.

Diese „ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war“ (294). Man soll, heißt es dort, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man auch den in den Körpern liegenden ersten Grund nicht einsieht, so kann man doch gewiß sein, daß die Körper nach diesen Regeln wirken. Die Erklärung der verwickelten Naturerscheinungen besteht dann darin, daß man deutlich zeigt, daß sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso soll auch die Metaphysik nicht sofort „das ganze Wesen der Sache“ erklären wollen, sie suche vielmehr „durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein“, diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriffe irgendeiner allgemeinen Beschaffenheit liegen; aus diesen kann sie dann vieles über ein Ding herleiten.

Kant erläutert dann diese Methode am Begriff des Körpers und zeigt, daß man, ohne zu wissen, was Körper und was Raum sei, doch zuverlässige Sätze von beiden gewinnen könne. Man muß sich nur auf die Aufgabe beschränken, durch Analyse verworrene Erkenntnisse aufzulösen.

Und solche Aufgaben findet die Metaphysik nicht nur auf theoretischem, sondern auch auf praktischem Gebiete. So ist es z. B. „ein Geschäft des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen“ und zu zeigen, wie er aus einfacheren Empfindungen entspringe. Aber auf diesem Gebiete ist die Philosophie noch weiter zurück als auf

dem theoretischen; es ist ja noch nicht einmal ausgemacht, ob die ersten Grundsätze der Moral auf einer Erkenntnis oder auf dem bloßen Gefühl beruhen. Dies auszumachen wird den zweiten Teil der großen Lebensaufgabe Kants bilden. Er wird das Problem zu lösen versuchen in der „Kritik der praktischen Vernunft“.

---

11. Kant und Rousseau. Das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Wir sahen, wie Kant mehr und mehr den Einfluß der empirischen Philosophie der Engländer offenbart. Das ist nun auch auf dem Gebiet der moralischen Wissenschaften ersichtlich.

In der Ankündigung der Vorlesung über allgemeine „Praktische Weltweisheit“ auf das Wintersemester 1765/66 sagt er: „Indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch-philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studieren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigentliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei; was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen“ (II, 319 f.).

Er will also induktiv verfahren, das ist das Moderne. Das haben die Engländer Shaftesbury, Hutcheson und

Hume gelehrt. Die Alten haben das Ideal des Weisen entworfen; wir studieren den *natürlichen Menschen* und prüfen, was ihm zum Ideale fehlt.

In der Moral ist die Wissenschaftlichkeit noch mehr bloßer Schein als in der Metaphysik. Das kommt daher, daß man sich hier um die Gründe und den "Umschweif der Beweise" gar nicht kümmert; denn über gut und böse urteilt das „menschliche Herz" geradezu und durch dasjenige, „was man *Sentiment* nennt" (319). Jedermann ist überzeugt, daß das *Gefühl* richtig urteile. Man wird also gut tun, zunächst einmal das Gefühl zu untersuchen.

Obwohl er nicht genannt ist, zeigt sich hier doch eine deutliche Beziehung auf den Mann, dessen Wahlspruch lautete: „Le sentiment est plus que la raison" auf J. J. *Rousseau*. Er galt Kant als der Entdecker des Menschenherzens, wie Newton als Entdecker des Weltgesetzes. Das beweisen Stellen in Kants Fragmenten. „Newton sah zu allererst Ordnung und Regelmäßigkeit mit großer Einfachheit verbunden, wo vor ihm Unordnung und schlimm gepaarte Mannigfaltigkeit anzutreffen waren, und seitdem laufen die Kometen in geometrischen Bahnen. Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtung gerechtfertigt wird." Gerechtfertigt; denn dieses Gesetz zeigt, daß das Böse nicht von Gott in die menschliche Natur gelegt ist.

Das zog ihn auf dieser Stufe der Entwicklung zu Rousseau, daß er den *natürlichen Menschen* kennen lernen wollte, mit all den Eigenschaften, die übrigbleiben, wenn man das abzieht, was die Kultur aus dem Menschen gemacht hat. Schon die englischen Philosophen hatten die Eigenart der Menschennatur in das „moralische Gefühl" gesetzt, die Sympathie, die wohlwollende Empfindung, die

natürliche Liebe. Der Mensch ist von Natur gut und glücklich, er wird erst schlecht und elend durch die Kultur, welche die natürliche Sympathie in Selbstsucht verwandelt. Daher ist es die höchste aller Aufgaben, die Menschheit durch eine naturgemäße Erziehung aus der Verderbnis zu retten und ihr ursprüngliches Wesen herzustellen (Fischer, 226 ff.).

Diese Ideen behandelt Rousseau in einer Reihe von Schriften 1750—1762. Den Anfang machte die im Jahre 1751 von der Akademie in Dijon gekrönte Preisschrift über die Frage: „Si le rétablissement des sciences et des lettres a contribué à corrompre ou à épurer les moeurs". Seine Abhandlung erklärte die Kultur als verantwortlich für alle Laster der Menschheit. Die wahren Bedürfnisse des menschlichen Herzens im Gegensatz zu der Verbildung zeigte er in seinem Roman „Julie, ou la Nouvelle Héloise" 1760.

Daß die Gesellschaft durch das Eigentum die Ungleichheit eingeführt, den Eigennutz begründet und die Sympathie vernichtet habe, hatte die zweite, nicht gekrönte Preisschrift 1754 gezeigt: „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes". 1762 erschienen seine beiden Hauptwerke: „Du contrat social ou Principes du droit politique" und „Emile ou de l'éducation". Jenes ist nur eine systematische Ausführung der Gedanken der Abhandlung über die Ungleichheit. „L'homme est né libre, et partont il est dans les fers". Durch die Gesellschaft ist er abhängig geworden; daher handelt es sich darum, diese so einzurichten, daß ein Maximum der ursprünglichen Freiheit erhalten bleibt. Im „Emile" führt er aus, daß die gewöhnliche Erziehung das Werkzeug der Verderbnis sei. Sie setzt die Vorurteile und Laster an die Stelle der ursprünglichen Rechtschaffenheit der Natur. Die einzig gute Erziehung ist die negative, welche Laster und Irrtum abhält.

Das Buch machte einen so großen Eindruck auf Kant, daß er, was viel sagen will, über seiner Lektüre die gewöhnliche Tagesordnung vergaß. Das Bild des Genfer Philosophen war der einzige Schmuck seines Studierzimmers; in den Vorlesungen dieser Zeit kam er oft und mit Vorliebe auf Rousseau zu sprechen.

Diesen Einfluß verraten namentlich die Schriften aus 1764, so die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ und die dazu gehörigen Bemerkungen, die sich in den „Fragmenten“ finden. Er anerkennt mit Rousseau das ungeschriebene, in der menschlichen Natur gegründete Sittengesetz und die Notwendigkeit einer entsprechenden Erziehung der Menschheit, er bestreitet dagegen, daß sich letztere auf die von Rousseau vorgeschlagene Art erreichen lasse. Wenn die Welt entartet ist, wie Rousseau glaubt, so erzeugt sie auch die Erzieher nicht, die er braucht. Kant hält nicht die Kultur als solche für die Quelle der Übel. In diesem Punkt verfuhr ihm Rousseau zu spekulativ. Ging er doch vom Naturmenschen aus, den er nicht sah, sondern nur in der Phantasie konstruieren konnte. Kant wollte vom gesitteten ausgehen, dessen Beobachtung ihm möglich war. Das gab Kant freilich zu, daß der einfältige Mensch wenig Versuchung hat, lasterhaft zu werden. „Lediglich die Üppigkeit macht den großen Reiz, und die Achtung der moralischen Empfindung und des Verstandes kann ferner kaum zurückhalten, wenn der Geschmack an Üppigkeit schon groß ist“ (VIII, 613/14). Aber die Kultur braucht ja nicht identisch zu sein mit Üppigkeit. So sehr ihm die Sprache Rousseaus gefiel, ließ er sich doch durch keine Eloquenz in eine unkritische Stimmung versetzen. Lieber stumpfte er sich ab. „Ich muß den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit des Ausdruckes gar nicht mehr stört, und dann kann ich allererst ihn mit Vernunft übersehen“ (ib. 618). So gelangt er schließlich zu folgendem Urteil: „Der erste

Eindruck, den ein Leser, welcher nicht bloß aus Eitelkeit und zum Zeitvertreib liest, von den Schriften des J. J. Rousseau bekommt, ist, daß er eine ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlvolle Seele in einem so hohen Grade antrifft, als vielleicht niemals irgendein Schriftsteller, von welchem Volke und von welchem Zeitalter er auch sei, vereint mag besessen haben. Der Eindruck, der hiernächst folgt, ist die Befremdung an seltsamen und widersinnigen Meinungen, die demjenigen, was allgemein gangbar ist, so sehr entgegenstehen, daß man leichtlich auf die Vermutung geratet, der Verfasser habe vermöge seiner außerordentlichen Talente und Zauberkraft der Beredtsamkeit nur beweisen und den Sonderling machen wollen, welcher durch eine einnehmende und überraschende Neuheit über alle Nebenbuhler des Witzes hervorstehe" (624).

Aber die äußere Schönheit von Rousseaus Begeisterung hätte auch nie jenen ergreifenden ersten Eindruck auf Kant gemacht, wenn sie nicht einen Kern von Wahrheit enthalten hätte, der Kant innerlich kongenial war. Dieser Kern war der Gedanke, daß das Sittengesetz und seine Wirkung unabhängig sei von der Geistesbildung, daß es im schlichtesten Naturmenschen vorhanden sei wie im scharfsinnigsten Gelehrten, und daß es dieselbe Kraft auszuüben vermöge auf das naive Bewußtsein wie auf den metaphysisch geschulten Geist. Diesen Gedanken hat er nicht mehr aufgegeben; er ist zum Motiv geworden für seine spätere Gestaltung der Moralphilosophie. Das läßt sich ebenfalls durch ein Fragment belegen (624). „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts

weiß. Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschen herzustellen.“ Darum hat Rousseaus Begeisterung auf ihn so große Wirkung getan, weil er sie von einer echten und bedeutenden Überzeugung durchdrungen fühlte. Er hat darum auch diejenigen getadelt, die Rousseau für einen Schwärmer hielten (vgl. K. Fischer).

Die Beschäftigung mit Rousseau steigerte sein Interesse am Problem des Gefühls. Es bezog sich zwar zunächst auf die moralische Bedeutung des Gefühls; das führte ihn aber von selbst auch zu ästhetischen Betrachtungen. Den englischen Moralisten flossen ja beide Gefühlsarten in eine zusammen; das moralische Gefühl, also der Sinn für das richtige Handeln, erschien als sittlicher Geschmack, als ethischer Schönheitssinn. Shaftesbury (1671—1713) sagt, daß der Mensch von selbstischen und geselligen Affekten beseelt sei; das richtige Verhältnis zwischen beiden gefalle, und in dieser Harmonie beruhe die Tugend. Auch der Irländer Hutcheson (1694 bis 1747) stellt den „moral sense“ in engste Parallele zum Schönheitssinn, er nennt sein Hauptwerk „Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue“. Für diese Philosophen ist die Tugend also eigentlich Schönheit des Handelns. Das menschliche Fühlen ist moralisch, wenn es durch die Schönheit und Würde der menschlichen Natur erregt wird.

Diese Gedanken verbindet nun Kant mit der Lehre Rousseaus, daß die Sittlichkeit eine Naturanlage des Menschen sei. Daß das ästhetische Gefühl eine Naturanlage, ist sicher; die Beobachtung eines jeden Naturvolks kann das beweisen. Wenn also das moralische Gefühl im ästhetischen Gefühl enthalten ist, so ist es auch

eine Naturanlage. Wir können also durch die Ästhetik klarmachen, daß die Sittenlehre von der Metaphysik unabhängig und Sache der Erfahrung ist. So gelangt Kant zur Ästhetik durch die Einsicht, daß die Grundsätze der Tugend nicht philosophische Regeln sind, „sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt und sich viel weiter als auf die besonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage: es sei das Gefühl der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur" (II, 239).

In diesem Sinne entwirft er 1764 die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen". Der Stil entspricht der Tendenz: er wirft diese Gedanken leicht und in humoristischer Stimmung hin, zum Zeichen, daß sie nicht Erzeugnisse tiefer Meditation sind. Um anschaulich zu machen, aus welcher Quelle sie stammen, häuft er Beispiele, lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Erfahrung, auf die psychologische Beobachtung der Individuen, Geschlechter, Völker. Und wie es das Wesen der Erfahrung ist, sporadisch zu sein, sich nicht in großen Zusammenhängen, sondern in zerstreuten Erscheinungen dem Beobachter darzubieten, so hat seine Schilderung einen aphoristischen Charakter, läßt den reichen Stoff gesondert, in einzelnen Sätzen erscheinen. In der Tat ist die Arbeit auch nicht aus der Studierstube hervorgegangen, sondern ein Erzeugnis der Ferienmuße, die Kant in dem gastlichen Forsthause des Oberförsters Wobser in Moditten genoß.

Das Erhabene und das Schöne bewegen den Menschen in verschiedener Weise; jenes rührt, dieses reizt. Die Miene des Menschen, der im vollen Gefühl des Erhabenen sich befindet, ist ernsthaft, bisweilen starr und erstaunt. Dagegen kündigt sich das lebhafte Gefühl des Schönen durch glänzende Heiterkeit in den Augen, Züge

des Lächelns und oft durch laute Lustigkeit an. Auch das Erhabene hat verschiedene Arten: bald ist es mit Grausen und Schwermut, bald bloß mit ruhiger Bewunderung, bald mit dem Eindruck einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit verbunden. Das erste ist das Schreckhafterhabene, das zweite das Edle, das dritte das Prächtige (II, 231). Der Anblick einer großen Tiefe ist schreckhafterhaben, der einer ägyptischen Pyramide edel, der der Peterskirche in Rom prächtig. Lange Dauer ist erhaben; ist sie von vergangener Zeit, edel; wird sie in einer unabsehlichen Zukunft vorausgesehen, hat sie etwas vom Schreckhaften an sich.

Der Verstand ist erhaben; der Witz schön. Kühnheit ist erhaben und groß, List klein, aber schön. Erhabene Eigenschaften flößen Hochachtung ein, schöne aber Liebe (233). Selbst die moralischen Gebrechen führen manchmal Züge des Erhabenen oder Schönen bei sich. Der Zorn eines Furchtbaren ist erhaben, wie der des Achilleus in der Iliade. Koketterie im feineren Sinn, als ein Bestreben einzunehmen und zu reizen, ist „an einer sonst artigen Person vielleicht tadelhaft, aber doch schön und wird gemeiniglich dem ehrbaren, ernsthaften Anstande vorgezogen“ (235). In analoger Weise betrachtet nun Kant auch die äußere Gestalt der Menschen, ihre Glücksumstände, Schwachheiten, Leistungen im Verhältnis zu diesen Begriffen. Die mathematische Vorstellung von der unermeßlichen Größe des Weltbaus, die Betrachtungen der Metaphysik von der Ewigkeit, Vorsehung, Unsterblichkeit unserer Seele enthalten eine gewisse Erhabenheit und Würde. Hiergegen wird die Weltweisheit auch durch viele leere Spitzfindigkeiten entstellt; so sind die vier syllogistischen Figuren nichts als „Schulfratzen“ (237). Die Gelegenheit, einen Hieb auf die Logik zu führen, war günstig.

Auf moralischem Gebiete ist nur die Tugend erhaben. Es gibt gute Handlungen, die aus einer bestimmten

Gemütsart fließen; diese sind liebenswürdig und schön. Aber erhaben ist allein die Tugend. So ist das Mitleid, das von einer gütigen Teilnahme an dem Schicksal anderer Menschen zeugt, schön. Ebenso ist die Gefälligkeit schön, aber keine Tugend; denn diese entspringt zwar aus einem Gefühl, aber das Gefühl wird dabei durch Grundsätze in Schranken gehalten. Wahre Tugend kann nur auf Grundsätze gepfropft werden, und je allgemeiner diese, um so erhabener und edler wird sie (239). Mitleid und Gefälligkeit sind Triebe, welche dem allgemeinen moralischen Gefühl Hilfe leisten; dieses würde ohne sie über die meisten Herzen zu wenig Macht ausüben. Aber gute Herzen sind darum noch keine edlen Herzen. Weitere Hilfsgefühle, die dem moralischen im Kampf gegen Eigennutz und Leidenschaft zur Seite stehen, sind Ehre und Scham. Durch diese Gefühle wird die Meinung, die andere von unserem Werte haben mögen, zum Beweggrund unseres Handelns. Aber diese sind noch weiter von der Tugend entfernt als die Gutherzigkeit, sie haben nur noch einen „Tugendschimmer" (241). Die Beschaffenheit des Gemüts in diesem Sinne steht in Verwandtschaft mit den „Temperamenten". Die echte Tugend, die also aus Grundsätzen geschieht, stimmt am meisten zusammen mit einer milden Form der melancholischen Gemütsverfassung. Die Gutherzigkeit, welche wechselt je nach der Seite, welche die Dinge darbieten, ist am leichtesten mit der sanguinischen Gemütsart zu vereinbaren, denn diese hat viel moralische Sympathie. Anderer Fröhlichkeit macht den Sanguiniker vergnügt, ihr Leid weichherzig. Er ist Freund aller Menschen, daher eigentlich niemals ein Freund. Das Gefühl für die Ehre ist ein Merkmal der cholerischen Komplexion. Der Choleriker betrachtet seine Handlungen aus dem Standpunkt des Zuschauers, er fragt wenig darnach, was er sei, sondern nur, was er scheine. Er zielt immer auf das Schimmern ab. Der Mangel der Empfindung

überhaupt oder die Fühllosigkeit bedingt das phlegmatische Temperament.

Menschen, die nach Grundsätzen handeln, gibt es nur sehr wenige, und das ist gut; denn in Grundsätzen kann man sich irren, im Gefühl nicht. Der Nachteil, der aus dem Irrtum erwächst, ist aber um so größer, je allgemeiner der Grundsatz und je konsequenter die Person, die ihn sich vorgesetzt. Zahlreicher sind die Menschen, die aus gutherzigen Trieben handeln, und das ist vortrefflich. Denn diese tugendhaften Instinkte dienen ebensowohl der großen Absicht der Natur wie die übrigen Instinkte, die so regelmäßig die tierische Welt bewegen. Derer sind am meisten, die als einzigen Beziehungspunkt ihrer Bemühungen ihr allerliebstes Selbst vor Augen haben, und etwas Vorteilhafteres könnte es gar nicht geben. Denn sie sind die Emsigsten, Ordentlichsten, Behutsamsten, sie schaffen die notwendigsten Bedürfnisse herbei und liefern die Grundlage, über welche dann feinere Seelen Schönheit verbreiten können.

Ehrliebe endlich ist in allen Menschen, und das reißt zur Bewunderung hin, denn obwohl sie törichter Wahn, wenn sie die einzige Regel des Verhaltens ist, so ist sie doch als begleitender Trieb vortrefflich. Indem jeder sein Handeln auf der großen Bühne so einrichtet, wie es ihm als Zuschauer gefallen würde, vereinigen sich die verschiedenen Gruppen „in ein Gemälde von prächtigem Ausdrucke, wo mitten unter großer Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt“ (250).

Auch im Verhältnis der beiden Geschlechter zeigt sich der Unterschied des Erhabenen und Schönen. Beim weiblichen Geschlecht bildet das Schöne, beim männlichen das Erhabene den Beziehungspunkt, um den sich die anderen Eigenschaften vereinigen. Diese Punkte müssen alle Urteile über die zwei Gattungen, die rühmen-

den und die tadelnden, im Auge behalten. Alle Erziehung, alle Bemühung, die sittliche Vollkommenheit des einen oder des andern zu befördern, muß diese zwei Punkte im Auge haben.

Die Frau hat ein angeborenes, stärkeres Gefühl für alles, was schön ist. Ihr Handeln ist schön, d. h. es zeigt Leichtigkeit an sich, und scheint sich ohne peinliche Bemühung zu vollziehen. Soll der männliche Verstand tief, so soll der weibliche schön sein, d. h. leicht, soll sich auf alles richten, was dem feineren Gefühl verwandt ist und kein mühsames Grübeln erfordert. „Ein Frauenzimmer, das den Kopf voll Griechisch hat, wie die Frau Dacier,*) oder über die Mechanik gründliche Streitigkeiten führt, wie die Marquise von Chatelet,**) mag nur immerhin noch einen Bart dazu haben; denn dieser würde vielleicht die Miene des Tiefsinns noch kenntlicher ausdrücken, um welchen sie sich bewerben.“ „Es schickt sich für sie ebensowenig, daß sie nach Schießpulver, als für die Mannspersonen, daß sie nach Bisam riechen sollen“ (253). Es scheint eine boshafte List der Mannspersonen zu sein, das schöne Geschlecht zu diesem verkehrten Geschmack zu verleiten. Denn sie sind sich ihrer Schwäche bewußt, daß ein einziger schalkhafter Blick sie mehr in Verwirrung setzt als die schwerste Schulfrage. Sobald hingegen das Frauenzimmer in diesen Geschmack einschlägt, befinden sie sich in einer entschiedenen Überlegenheit. Der Inhalt der großen Wissenschaft der Frau ist vielmehr der Mensch und unter den Menschen der Mann. Ihre

---

*) Anne Dacier, 1654—1720, gelehrte Kennerin des Griechischen und Lateinischen, machte sich einen Namen durch Übersetzungen aus diesen Sprachen. Am berühmtesten ist die des Homer.

**) 1706—1749, Schriftstellerin, Freundin Voltaires, mit dem sie eine Zeitlang zusammenlebte. Durch ihn wurde sie in die Wissenschaft eingeführt, für sie schrieb er die „Eléments de la Philosophie de Newton“. Sie übersetzte u. a. die Prinzipien Newtons.

Weltweisheit ist nicht vernünfteln, sondern empfinden. Er führt nun aus, wie die Erziehung dieses Verhältnis jederzeit vor Augen haben soll. Sogar die Landkarten im Geographieunterricht soll man ihr angenehm machen und von den Gestirnen nur erzählen, daß daselbst noch mehr schöne Geschöpfe anzutreffen seien (254).

Die Tugend der Frau ist schön, die des Mannes soll edel sein. Sonst sagt Kant wenig vom Mann „Man wird mir hoffentlich die Herzählung der männlichen Eigenschaften, insofern sie jenen parallel sind, schenken und sich befriedigen, beide nur in der Gegeneinanderhaltung zu betrachten" (252). Kant hat sich offenbar davor gefürchtet, bei seiner eigenen nicht sehr imposanten Erscheinung dem männlichen Geschlechte Erhabenheit zuzuschreiben. Vielleicht hat er in seinem prophetischen Geiste auch vorausgesehen, daß dereinst ein weiblicher Newton kommen werde, uns die Bestimmung des Mannes zu verkünden.

Die Frau also wird das Böse vermeiden, nicht weil es unrecht, sondern weil es häßlich ist, und tugendhafte Handlungen bedeuten bei ihr solche, die sittlich schön sind. Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit. „Ich glaube schwerlich, daß das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn diese sind auch äußerst selten beim männlichen" (255). Selbst die Fehler der Frau sind schön. So die Eitelkeit; sie ist ein Antrieb, den munteren Witz spielen zu lassen und durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu schimmern; sie belebt die Schönheit und ehrt diejenigen, um deren willen die Bemühung stattfindet. Sie hat höchstens den Nachteil, das schöne Geschlecht unter sich uneins zu machen.

Die Behandlung, die Kant hier den sexuellen Verhältnissen angedeihen läßt, ist ungleich feiner als die ähnlichen Betrachtungen, die Schopenhauer 55 Jahre

später in seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ angestellt hat. Mit Recht sagt K. Fischer, daß sich Schopenhauer jener Kantschen Betrachtungen hätte erinnern sollen. Er hat es vielleicht nicht wollen. „Die ganze Bezauberung, die die Geschlechter aufeinander ausüben, ist im Grunde über den Geschlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre große Absicht, und alle Feinigkeiten, die sich hinzu gesellen, . . . sind nur Verbrämungen und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus ebenderselben Quelle. Ein gesunder und derber Geschmack“ geht eigentlich nur auf das Geschlecht und kümmert sich wenig um die Verbrämungen (258). Wenn dieser Geschmack gleich nicht fein, so ist er deswegen doch nicht zu verachten. Denn der größte Teil der Menschen befolgt mittelst desselben die große Ordnung der Natur auf eine sehr einfache und sichere Art. Wie alle Dinge in der Welt, so hat freilich auch dieser naturwüchsige Geschmack seine schlimme Seite, daß er nämlich leichter als der verfeinerte in Liederlichkeit ausartet. Denn weil das Feuer, das eine Person entzündet hat, eine jede andere wieder löschen kann, so sind nicht genug Schwierigkeiten da, die eine unbändige Neigung einschränken können“ (259). Wir sehen hier den Unterschied von Rousseau. Kant preist zwar einerseits die Gesundheit des Naturtriebs, anerkennt aber auch den Wert des einschränkenden Einflusses der Kultur. In treffender Weise bemerkt er, daß derade durch den derben Geschmack die meisten und für die Ordnung der Natur nützlichsten Ehen bewirkt werden; „indem der Mann den Kopf nicht von bezaubernden Mienen, schmachtenden Augen, edlem Anstande usw. voll hat, . . . wird er desto aufmerksamer auf haushälterische Tugenden, Sparsamkeit usw.“ Diese nüchterne Anschauung hält nun Kant immerhin nicht ab, auch die Eigenschaften zu schildern, die den feineren Geschmack reizen. Ich kann darauf nicht weiter eingehen.

Allen sinnlichen Reizen droht endlich das Alter, der große Verwüster der Schönheit. Wenn es nach der natürlichen Ordnung gehen soll, so müssen allmählich die erhabenen und edlen Eigenschaften die Stelle der schönen einnehmen. In der allem Frauenzimmer so schrecklichen Epoche des Altwerdens müssen die Musen die Grazien ersetzen. Eine bejahrte Person, welche mit einem freundlichen Wesen der Gesellschaft beiwohnt, auf eine muntere und vernünftige Art gesprächig ist, die Vergnügungen der Jugend, an denen sie selbst nicht mehr teilnimmt, mit Anstand begünstigt und Wohlgefallen an der Freude zeigt, die um sie vorgeht, ist noch immer eine feinere Person als ein Mann im gleichen Alter und vielleicht noch liebenswürdiger als ein Mädchen, wiewohl in anderem Sinne. Ein alter Mann aber, der verliebt tut, ist ein Geck, und die ähnlichen Anmaßungen des anderen Geschlechts sind alsdann ekelhaft. Und nun kommt wieder eine echt Rousseausche Bemerkung: „An der Natur liegt es niemals, wenn wir nicht mit einem guten Anstande erscheinen, sondern daran, daß man sie verkehren will".

In dem wechselseitigen Einfluß, den die Geschlechterneigung ausübt, verfolgt die Natur den Zweck, den Mann noch mehr zu veredeln, die Frau noch mehr zu verschönern. Und so hat es die Natur gefügt, daß die Frau gerade die Eigenschaften am Manne schätzt, die sie nicht zu besitzen braucht und umgekehrt. Wie würde es sonst möglich sein, daß so viele männliche Fratzengesichter so artige und feine Frauen bekommen können? Der Mann aber wird durch muntere Naivität und reizende Freundlichkeit schadlos gehalten für den Mangel an Büchergelehrsamkeit und andere Mängel, die er durch seine Talente ersetzen muß. Die Mode kann wohl diesen natürlichen Trieben eine falsche Richtung geben und aus dem Mann einen „süßen Herrn", aus der Frau eine „Amazone" machen, allein die Natur sucht doch

jederzeit zu ihrer Ordnung zurückzukehren. „Was man wider den Dank der Natur macht, das macht man jederzeit sehr schlecht“ (265).

In der Ehe soll das vereinigte Paar gleichsam eine einzige moralische Person ausmachen. Ein Vorzugsstreit ist in diesem Verhältnis läppisch und Merkmal eines plumpen und ungleichgepaarten Geschmacks. Die Anmaßung des Oberbefehls ist bei der Frau häßlich, beim Mann verächtlich. Die große Kunst besteht darin, durchs ganze Leben auf beiden Seiten von der natürlichen Eigenart jedes Geschlechts genugsame Reste zu erhalten, damit „Gleichgültigkeit und Überdruß nicht den ganzen Wert des Vergnügens aufheben, um dessen willen es einzig und allein verlohnt hat, eine solche Verbindung einzugehen.“

Kant behandelt auch noch die Nationalcharaktere, insofern sie auf dem unterschiedlichen Gefühle des Schönen und Erhabenen beruhen. Nach ihm neigen die Italiener und Franzosen mehr zu den Gefühlen des Schönen; Deutsche, Engländer, Spanier mehr zu den des Erhabenen. Unterscheidet man beim Schönen das Rührende und das Reizende, scheint jenes mehr den Italienern, dieses mehr den Franzosen angemessen zu sein. Unterscheidet man das Erhabene als das Schreckhafte, das sich ein wenig zum Abenteuerlichen neigt, das Edle und das Prächtige, so will er das erste dem Spanier, das zweite dem Engländer und das dritte dem Deutschen beilegen. Das Gefühl für das Prächtige ist seiner Natur nach nicht original; und obgleich der Nachahmungsgeist mit jedem anderen Gefühl verbunden sein kann, so ist er doch dem für das Schimmernd-habene mehr eigen (260). Der Spanier ist ernsthaft, verschwiegen und wahrhaft. Es gibt wenig redlichere Kaufleute in der Welt als die spanischen. Aber er ist stolz und hat mehr Gefühl für große als für schöne Handlungen.

Das Auto da Fe*) erhält sich, weil die Nation durch den ehrwürdig-schrecklichen Aufzug gerührt wird. Ebenso das Stiergefecht als ungewöhnliche und seltsame Handlung.

Der Italiener hat mehr Gefühl für das Schöne als der Spanier, mehr für das Erhabene als der Franzose.

Der Franzose ist artig, höflich, gefällig, scherzhaft und frei im Umgang, der Erfinder des „guten Tones“. Ein bon mot ist für ihn die wichtigste Begebenheit. Gründlich ist er nur in den Wissenschaften, wo man nicht witzig sein kann, wie in der Mathematik. In der Geschichte hat er gern Anekdoten, denen nur zu wünschen ist, daß sie wahr seien. Seine Nationalfähigkeiten beziehen sich am meisten auf das Frauenzimmer. Dieses gibt dort den Ton an. Dort heißt es nicht: Ist der Herr zu Hause? sondern: Ist Madame zu Hause? Mit Madame und von Madame beschäftigen sich alle Unterredungen und Lustbarkeiten. Indessen ist das Frauenzimmer dadurch gar nicht mehr geehrt. Ein Mensch, welcher tändelt, ist jederzeit ohne Gefühl. „Ich möchte wohl, um wer weiß wie viel, dasjenige nicht gesagt haben, was Rousseau so verwegen behauptet, daß ein Frauenzimmer niemals etwas mehr als ein großes Kind werde. Allein der scharfsichtige Schweizer schrieb dieses in Frankreich, und vermutlich empfand er es als ein so großer Verteidiger des schönen Geschlechts mit Entrüstung, daß man demselben nicht mit mehr Achtung begegnet“ (271).

Der Engländer ist im Anfang gegen einen Fremden gleichgültig. Er hat wenig Neigung zu kleinen Gefälligkeiten; dagegen, sobald er Freund geworden, ist er zu großen Dienstleistungen aufgelegt. Er ist ein schlechter Nachahmer, er folgt lediglich seinem eigenen Geschmacke.

---

*) Vom lateinischen „actus fidei“, Handlung des Glaubens, die früher in Spanien und Portugal übliche Verbrennung der von der Inquisition verurteilten Ketzer. Sie fand gewöhnlich an kirchlichen Festtagen statt, die letzte 1781.

Der Frau gegenüber ist er nicht von französischer Artigkeit, aber er bezeigt ihr mehr Achtung und treibt diese vielleicht zu weit, indem er ihr im Ehestande gemeiniglich ein unumschränktes Ansehen einräumt. Er ist kühn und entschlossen, oft bis zur Vermessenheit, und handelt nach Grundsätzen bis zum Eigensinn.

Der Deutsche hat ein gemischtes Gefühl aus dem englischen und französischen, aber jenem näher; die Ähnlichkeit mit dem letzteren ist nur nachgeahmt. Im Umgange zeigt er mehr Gefälligkeit als der Engländer und mehr Bescheidenheit als der Franzose. In aller Art des Geschmacks ist er ziemlich methodisch, und indem er das Schöne mit dem Edlen verbindet, ist er in der Empfindung beider kalt genug, um seinen Kopf mit den Überlegungen des Anstandes, der Pracht und des Aufsehens zu beschäftigen. Familie, Titel, Rang sind daher bei ihm Sachen von großer Bedeutung. Er frägt mehr als die andern nach dem Urteil der Leute und erkühnt sich nicht, original zu sein, obgleich er dazu alle Talente hat. Sehr bemerkenswert ist, sagt K. Fischer mit Recht (236), daß in eben dem Zeitpunkt, da in unserer schönen Literatur der Mangel an Originalität auf das lebhafteste empfunden, das Bedürfnis darnach geweckt wurde, Kant es als einen Charakterzug des Deutschen hervorhob, daß er alle Kraft, original zu sein, nur nicht den Mut dazu besitze. Kants Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen erschienen ein Jahr nach Lessings Minna von Barnhelm und zwei Jahre früher als der Laokoon. Beide Werke lieferten ein nachdrückliches Zeugnis, daß nun der Mut zur Originalität erwacht sei.

In der Liebe haben der Deutsche und der Engländer einen ziemlich guten Magen, etwas fein von Empfinden, mehr aber von gesundem und derbem Geschmack. Der Italiener ist in diesem Punkte grüblerisch, der Spanier phantastisch, der Franzose vernascht (274).

Zum Schluß wirft Kant noch einen flüchtigen Blick auf die anderen Weltteile. Er bezeichnet den Araber als den Spanier, den Perser als den Franzosen des Orients. Die Japaner können als die Engländer dieses Weltteils angesehen werden; aber kaum in einer anderen Eigenschaft als in ihrer Standhaftigkeit, die bis zur äußersten Halsstärrigkeit ausartet, ihrer Tapferkeit und Verachtung des Todes. Die Chinesen haben etwas Französisches und behalten elende Gebräuche aus den ältesten Zeiten der Unwissenheit bei, obgleich man jetzo besser belehrt ist. Schlecht kommen die Neger weg; sie haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Unter allen Wilden zeigen keine einen so erhabenen Gemütscharakter wie die von Nordamerika; damit ist aber eine außerordentliche Fühllosigkeit verbunden.

Daran schließt sich noch eine historische Bemerkung. Der Geschmack der Menschen ist wandelbar. Die alten Griechen und Römer zeigten in Dichtkunst, Bildhauerkunst, Architektur und selbst in den Sitten echtes Gefühl für das Schöne sowohl als das Erhabene. Die römischen Kaiser veränderten die edle Einfachheit in das Prächtige und dann in den falschen Schimmer. Im gänzlichen Verfall erlosch dann auch dieser Rest des Geschmacks. Die Barbaren führten die Fratze des gothischen Geschmacks ein. Durch falsche Kunst verführt, nahm das Gefühl jede andere unnatürliche Gestalt an als die alte Einfalt der Natur. Der höchste Schwung des menschlichen Genies gegen das Erhabene bestand in Abenteuern. Man sah geistliche und weltliche Abenteurer und oft eine widrige Bastardart von beiden. Männer mit dem Meßbuch in der einen und der Kriegsfahne in der andern Hand, denen ganze Heere betrogener Schlachtopfer folgen, eingeweihte Krieger, durch feierliche Gelübde zur Gewalttätigkeit und Missetat geheiligt, in der Folge eine seltsame Art heroischer Phantasten, die sich Ritter nannten und Turniere, Zwei-

kämpfe und romantische Handlungen aufsuchten. Religion, Wissenschaft und Sitten wurden entstellt, denn der Geschmack artet nicht leicht nach einer Seite aus, ohne auch allem übrigen, was zum feineren Gefühl gehört, deutliche Zeichen seiner Verderbnis aufzulegen. Klostergelübde machten aus einem großen Teil nutzbarer Menschen emsige Müßiggänger, deren grüblerische Lebensart sie geschickt machte, tausend Schulfratzen auszuhecken. In unseren Tagen hat nun endlich das menschliche Genie durch eine Art von Wiedergeburt sich von einer gänzlichen Zerstörung erhoben. Wir sehen den richtigen Geschmack des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften als in Ansehung des Sittlichen aufblühen, und es ist nichts mehr zu wünschen, als daß der falsche Schimmer, der so leicht täuscht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne, vornehmlich aber, daß das noch unentdeckte Geheimnis der Erziehung dem alten Wahne entrissen werde, um das sittliche Gefühl frühzeitig in dem Busen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer tätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinfühligkeit bloß auf das flüchtige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was außer uns vorgeht, mit mehr oder weniger Geschmack zu beurteilen (280). — Dieses Lob des eigenen Zeitalters ist offenbar wieder getragen von der Begeisterung für Rousseau. Zugleich aber zeigt die Stelle, wie Kant im Unterschied von Rousseau den veredelnden Einfluß echter Kultur schätzt. Wohl ist das natürliche Gefühl der beste Führer; allein es kann sich eben nur im Zustand der Gesittung rein erhalten.

---

12. Kant und die Mystik.

Wir behandeln noch einen Punkt, der in unseren mystischen Tagen wieder eine gewisse Bedeutung hat: Kants Verhältnis zur Mystik. Er hat in vorkritischer Zeit einiges über den damals berühmten Schwärmer Swedenborg geschrieben. Das wird nun von den modernen Mystikern benutzt, ihn zu den ihrigen zu rechnen. Wir wollen sehen, wie es sich damit verhält.

Der Wundermann Swedenborg, der diese Schriften veranlaßte, wurde 1688 in Stockholm geboren. Von seinem Vater, dem Bischof von Westgothland, fromm erzogen, hatte er schon früh eine Richtung auf Schwärmerei. Nach mannigfachen Studien und Reisen wurde er 1716 von Karl XII. zum Assessor beim Bergwerkskollegium in Stockholm ernannt. Er schrieb mathematische und naturwissenschaftliche Abhandlungen und machte erneute Reisen, hauptsächlich im Interesse seines Amtes. Seine naturphilosophischen Ideen nahmen mehr und mehr eine poetische und mystische Gestalt an. 1747 trat er von seinem Amte zurück und widmete sich ganz der, wie er glaubte, ihm von Gott direkt aufgetragenen Gründung der sogen. Neuen Kirche auf Grund der Offenbarung Johannis. Unter seinen zahlreichen theologischen Schriften steht obenan: „Arcana coelestia, quae in scriptura sacra verbo domini sunt detecta" (8 Bände, London 1749—1756). Er starb in London 1772 (Brockhaus).

Er glaubte fest an die Wirklichkeit seiner Visionen und göttlichen Eingebungen. Die Anklage, die ihm seine Lehre zuzog, schadete ihm nicht, da die vornehmsten Bischöfe seine Schriften billigten.

Kants Beschäftigung mit ihm bezieht sich nicht auf seine religiöse Lehre, sondern auf gewisse übernatürliche

Fähigkeiten, die ihm zugeschrieben wurden. In den Schriften Swedenborgs finden sich keine dergleichen Erzählungen; er wollte seinen Lehrbegriff ausschließlich auf die heilige Schrift gründen und sich nur eine innere Offenbarung der heiligen Erleuchtung, die ihm während des Lesens des Wortes zuteil geworden, nicht aber eine äußere durch Engel zuschreiben.

Dagegen erzählte sich die Welt eine Menge von Wundern von ihm. Einige erschienen durch Berichte und glaubwürdige Zeugen als so ausgemacht, daß selbst skeptische Leute Anstand nahmen, sie für Märchen zu halten. Sein Ruf ging von Mund zu Mund. Er sollte in räumliche und zeitliche Ferne schauen können, die den gewöhnlichen Sinnen verschlossen sind. Auch mit Abgeschiedenen konnte er verkehren und sich von ihnen Dinge erzählen lassen, die sie allein wissen konnten. Durch seine Vermittlung erhielten die Lebenden Nachrichten aus dem Jenseits. So z. B. erzählte man folgende Geschichte. Der holländische Gesandte in Stockholm, Ludwig von Marteville, starb am 25. April 1760. Einige Zeit nach seinem Tode verlangte der Goldschmied Kroon Bezahlung für ein geliefertes Silberservice. Die Witwe wußte, daß die Schuld getilgt war, konnte aber die Quittung nirgends finden. Swedenborg zitierte auf ihre Bitte den Verstorbenen und erfuhr von ihm, daß er die Rechnung im verborgensten Fach eines Schrankes im oberen Zimmer aufbewahrt habe. Der Erfolg bestätigte die Aussage. Als die Königin von Schweden Louise Ulrike (Schwester Friedrichs d. Gr.) dies erfuhr, ließ sie Swedenborg kommen und gab ihm eine Frage auf, die kein Lebender außer der Königin selbst beantworten konnte. Nach einigen Tagen gab Swedenborg zum größten Erstaunen der skeptischen Fürstin die richtige Antwort. Sie erzählte es weiter, u. a. auch dem österreichischen und mecklenburgischen Gesandten. Der Zeitpunkt dieser Begebenheit war Ende 1761.

Dazu hatte er die Gabe des Fernsehens. Was sich in weiter Ferne zutrug, erschien ihm als genaue Vision. Er war z. B. auf der Rückkehr von einer seiner Reisen am 19. Juli 1759 in Gothenburg gelandet und sah hier eine Feuersbrunst, die gleichzeitig den Södermalm, die Südvorstadt von Stockholm, in Asche legte. Er verkündete der Gesellschaft, in der er sich befand, die Vision mit allen Einzelheiten. Zwei Tage später brachten Nachrichten aus Stockholm die Bestätigung (Fischer, 243 ff.).

Kant wurde von verschiedenen Seiten um seine Meinung bestürmt. Um Ruhe zu haben, entschloß er sich zu einer öffentlichen Antwort durch die „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766). Es war genau wie beim Erdbeben von Lissabon. Er wahrte darum auch das Geheimnis der Autorschaft nicht, obgleich die Schrift anonym erschienen war.

Eine Anfrage beantwortete Kant brieflich; sie kam von einer persönlichen Bekannten, Fräulein Charlotte von Knobloch. Wir sehen aus der Antwort, daß Kant sich alle Mühe gab, sichere Nachrichten über Swedenborg einzuziehen. Er schrieb auch an ihn selbst, der Brief blieb aber unerwidert. Swedenborg äußerte, daß er die betreffenden Fragen demnächst in einem Buch beantworten werde. Das Buch erschien nicht. Kant erfuhr dann einiges durch einen Engländer, der in Stockholm und Gothenburg zuverlässige Zeugen getroffen.

In diesem Brief ist er weniger skeptisch als in den „Träumen“. Er wollte offenbar das Fräulein schonen, ihr nicht direkt oder indirekt den Vorwurf der Leichtgläubigkeit machen. Er gibt ihr daher zu, daß wenigstens die Quellen glaubwürdig seien. Er wollte auch die gute Treue der Zeugen nicht anfechten. Über das Datum des Briefes bestanden Zweifel, bis K. Fischer überzeugend dartat, daß der Brief vom 10. August 1763 war. Aus dem Inhalt geht namentlich folgendes hervor. Als Kant den Brief

schrieb, hatte er von Swedenborg noch nichts gelesen; als er die „Träume“ schrieb, hatte er alles gelesen, was er bekommen konnte. Er hatte inzwischen für die „Arcana“ 7 Pfd. bezahlt und „war über den Unsinn, den er eingenommen, und das Geld, das er ausgegeben, so ärgerlich, daß der Unwille darüber wohl das Seinige beitrug, den Humor gegen Swedenborg zu salzen“ (Fischer, 250). Wenn man also Kants wahre Ansichten über diese Erscheinungen kennen lernen will, muß man sie den „Träumen“ als seiner späteren und letzten Äußerung entnehmen.

Die „Träume“ sind eine Doppelsatyre. Das zeigt schon der Titel: Geistersehen und Metaphysik werden mit Behagen nebeneinander gestellt, letztere sogar zum Werkzeug des ersteren gemacht. Das zeigt schon das Motto:

> . . . velut aegri somnia, vanae
> Finguntur species.

Gleich Träumen des Kranken werden leere Gestalten eingebildet. Schon im Titel ist also das Krankhafte hervorgehoben. Die Produkte beider Betätigungen werden „Träume“ genannt. Dieser Ausdruck sagt genug, wenn man an den metaphysischen Standpunkt denkt, den Kant in dieser Periode einnahm: mit „Traum“ kennzeichnet er das zu Erklärende von vornherein als ein Nichterkenntnis. Er konnte hier zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen und schlug lustig zu (Fischer, 252). Um sich von dem humoristischen Grundton zu überzeugen, braucht man nur die Überschriften zu lesen: „Ein Vorbericht, der sehr wenig für die Ausführung verspricht“. Den ersten Teil bezeichnet er selbst als „dogmatisch“ und läßt ihn durch das Hauptstück beginnen: „Ein verwickelter metaphysischer Knoten, den man nach Belieben auflösen oder abhauen kann“. Das zweite Hauptstück bringt „Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen“, wo schon das „geheim“ einen beißenden Spott enthält, als ob die Philosophie, d. h. eine Wissenschaft,

dazu da wäre, geheim zu sein! Das dritte Hauptstück heißt: „Anticabala. Ein Fragment der gemeinen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt aufzuheben". Der geheimen wird somit die gemeine entgegengesetzt. Das vierte Hauptstück, das den theoretischen „Schluß" aus den gesamten Betrachtungen des ersten Teils bringt, endet: „Nunmehro lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufig Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet beiseite. Sie geht mich künftig nichts mehr an. Indem ich den Plan meiner Nachforschung besser zusammenziehe und mich einiger gänzlich vergeblichen Untersuchungen entschlage, so hoffe ich, meine geringe Verstandesfähigkeit auf die übrigen Gegenstände vorteilhafter anlegen zu können". Die Klugheit gebeut, „den Zuschnitt der Entwürfe den Kräften angemessen zu machen und, wenn man das Große nicht füglich erreichen kann, sich auf das Mittelmäßige einzuschränken". Dieser Schluß ist eine hinreichend deutliche Absage; er will in Zukunft durch die Geister nicht mehr behelligt werden. Man begreift schwer, was den Spiritisten daran liegen kann, ein solches Passivmitglied zu gewinnen.

Der zweite Teil erhält den ironischen Zusatz: „welcher historisch ist". Und damit man über die Quellen dieser Historie keinen Augenblick im unklaren sei, erhält sein erstes Hauptstück das Motto des Virgil: Sit mihi fas audita loqui, möge es mir gestattet sein, Gehörtes zu erzählen. Ferner den ermutigenden Titel: „Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Lesers empfohlen wird". Das heißt doch deutlich genug, daß der Autor keine Verantwortung übernimmt. Das zweite Hauptstück bezeichnet sich als „Ekstatische Reise eines Schwärmers durch die Geisterwelt". Das dritte zieht den „Praktischen Schluß aus der ganzen Abhandlung". Sein Ende lautet nüchtern: den Wißbegierigen, die sich nach den Geheimnissen der andern Welt so angelegentlich erkundigen, kann man den einfachen, aber sehr natürlichen

Bescheid geben, daß es wohl am ratsamsten, „wenn sie sich zu gedulden belieben, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschluß sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten".

Wer durch diese Übersicht von dem satirischen Charakter der Schrift noch nicht überzeugt ist, der lese den Vorbericht selbst, er ist deutlich genug. Bemerkenswert ist, daß dort auch gleich das materielle Interesse betont wird, das gewisse Leute am Geisterreich haben, z. B. die Kirche. „Wenn es in diesem Zuge fortgeht, erhalten wir nicht bloß eine doppelte, sondern eine dreifache Satire" (Fischer, 252).

Wer solche Dinge untersucht, muß sich in erster Linie die Frage vorlegen, ob es überhaupt immaterielle Wesen gibt. Die Frage bezieht sich auf die Seele. Alles, was existiert, muß irgendwo im Weltganzen, d. h. im Raum gegeben sein. Allein was immateriell ist, darf den Raum nicht erfüllen. Wie aber etwas Unausgedehntes im Raume gegeben sein kann, ist schwer einzusehen. In dieselbe Verlegenheit kommt man, wenn man nach dem Ort der Seele frägt.

Möglich ist es ja, daß die Geister eine eigene für sich bestehende Gemeinschaft bilden; man kann das nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen. Die Frage bleibt, wie die Körper mit ihnen Gemeinschaft haben können. Solange die Seele an den Körper gebunden ist, kann sie eben nur sinnlich wahrnehmen. Und doch empfinden wir als vernünftige Wesen eine Tendenz zur Vereinigung mit dem geistigen Dasein, ja können uns sogar aus unserer Erfahrung eine Vorstellung von der systematischen

Verfassung der Geisterwelt machen. Was in der Körperwelt Gravitation, wird in der Geisterwelt Liebe vollbringen. Das ist ein Gedanke, den Schiller in seinen Gedichten mehrfach ausgeführt hat. Hier wird nun Kant vorübergehend ernst. Es gibt allerdings eine wahrnehmbare Erscheinung, die unsere Abhängigkeit von einem fremden Willen zu beweisen scheint: das sittliche Gefühl. Eine geheime Macht nötigt uns, unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl zu richten. Wir tun das nicht selten im Kampf mit unserer eigennützigen Neigung. Also bewegen uns auch Kräfte, die in dem Wollen anderer, außer uns, liegen. Wir sehen uns somit in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel eines allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen. Kant weist hier darauf hin, wo die wahre Geisterwelt zu suchen sei, und es ist hier ein deutliches Fortschreiten zu bemerken von dem Rousseauschen Gefühl zu dem moralischen Gesetz, das die Grundlage seiner praktischen Philosophie bilden wird. Aber das ist dann freilich nicht eine mit den äußeren Sinnen wahrnehmbare Geistergemeinschaft, und nur diese interessiert ja die Herren Geisterseher.

Die allgemeine Erfahrung zeigt, daß wir Geister nicht hören und nicht sehen können, auch nicht die Seelen der Abgeschiedenen. Aber unsere Vorstellungen können uns so lebhaft ergreifen, daß sie uns stärker erregen als die Dinge außer uns. Wir vergessen die äußere Sinnenwelt und verfallen wachend ins Träumen. Von diesen wachenden Träumern unterscheidet sich nun der Geisterseher nur dadurch, daß er seine Phantasiegebilde unter die äußeren Objekte versetzt. So wird ihm ein Hirngespinst zum Gespenst. „Daher verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er, anstatt die Geisterseher für Halbbürger der anderen Welt anzusehen, sie

kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt" (Reclam S. 38). Aristoteles sagt: wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; träumen wir aber, so hat jeder seine eigne. Kant findet, man sollte diesen Satz auch umkehren und sagen: wenn von verschiedenen Menschen ein jeder seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen. Wenn sich die Gebilde der Phantasie in Visionen verwandeln, träumt die Empfindung. Wenn wir die Gebilde der Vernunft für wirkliche Dinge halten, träumt die Vernunft. Jenes geschieht bei den Geistersehern, dies bei den Metaphysikern, z. B. in den Luftbauten von Wolff und Crusius. Wir werden uns beim Widerspruch ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben. Wenn sie einmal, so Gott will, erwachen, so werden ihre Augen nichts sehen, was nicht jedem andern im Lichte der Beweise als gewiß erscheinen sollte, und die Philosophen werden dannzumal eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, wie sie die Mathematiker schon längst inne haben. Die Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik sind kein bischen besser als die Wunderanekdoten des Herrn Swedenborg. Darum sehe ich nichts Unschickliches darin, beide in Verbindung auftreten zu lassen. Ist es rühmlicher, sich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft, als durch unbehutsamen Glauben an betrügliche Erzählungen hintergehen zu lassen?"

Die anschauende Erkenntnis der andern Welt kann nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, den man für die gegenwärtige nötig hat. Philosophen, welche ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hin richten, könnte es gehen wie Tycho de Brahe. Als dieser einmal zur Nachtzeit meinte, nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können, sagte ihm sein Kutscher: Guter Herr, auf den

Himmel mögt ihr Euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid Ihr ein Narr!

So also ist diese Schrift ein Zeugnis, daß Kant ganz in die Bahn der Erfahrungsphilosophie eingelenkt hat und sich in vollständigem Gegensatz zur Metaphysik befindet.

Mit der Geisterseherei hat Kant die Metaphysik in die Rumpelkammer geworfen, das ist die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung dieser Schrift. Aber nur die alte Metaphysik, nicht jede. Die Metaphysik als philosophische Einsicht in übersinnliche Dinge ist abgetan, von Geistern kann man künftig noch allerlei meinen, niemals aber mehr wissen. Aber woher hat denn Kant diese Erkenntnis geschöpft? Ist die Tätigkeit, durch die er zu diesem Ergebnis gelangt ist, nicht ebenfalls Metaphysik? Gewiß ist das ein „philosophischer Lehrbegriff" vom geistigen Wesen. Und zwar ist es, so „ruhmredig" es klingen mag, ein vollendeter (42). Aber der große Unterschied von der alten Metaphysik besteht darin, daß dieser Begriff nur negativ ist, indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt und uns überzeugt, daß die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze alles sind, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Prinzipium dieses Lebens aber, d. h. die geistige Natur, welche man nicht kennet, sondern vermutet, niemals positiv könne gedacht werden, weil keine Data hiezu in unseren gesamten Empfindungen anzutreffen sind" (42 f.).

„Die Metaphysik ist tot, es lebe die Metaphysik", ist also gleichsam das theoretische Resultat dieser Schrift; aber die Metaphysik in neuer Gestalt, nicht mehr als Bejaherin, sondern als wissenschaftliche Verneinerin des Übersinnlichen, nicht mehr als Erobererin des Jenseits, sondern als Grenzwächterin des Diesseits. So keimt hier der Gedanke einer Wissenschaft von den

Grenzen des menschlichen Erkennens; das sind die Anfänge der Umwandlung der Metaphysik in Erkenntnistheorie.

Und noch einen anderen Punkt behandelt Kant nun sehr ernsthaft. Nicht Neugier allein ist es, was Menschen treibt, sich um die Geisterwelt zu bekümmern; es ist auch die von der Natur in ihr Herz gelegte Hoffnung auf die Zukunft, die Hoffnung der Fortdauer der Seele. Das stärkt den Glauben an die Geistererscheinungen, daß sie in der Schale der Hoffnung merklich wiegen, ob sie auch in der Schale der Erkenntnis aus lauter Luft zu bestehen scheinen (40).

Diese Hoffnung will Kant nicht zerstören, aber auch nicht durch Scheinbeweise stützen. Er bestreitet nicht die Möglichkeit des geistigen Daseins, sondern nur die Möglichkeit seiner Erkennbarkeit. Die Hoffnung muß auf einem anderen Grunde ruhen, auf dem Grunde des tugendhaften Lebens. Und dieses ist möglich ohne Wissenschaft. „Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andre Welt gibt?“ (66). Kann der tugendhaft heißen, der sich nur darum dem Laster nicht ergibt, weil ihn eine künftige Strafe schreckt? Muß es sich nicht vielmehr umgekehrt verhalten? Die Hoffnung auf die andere Welt muß sich auf das Wohlverhalten gründen. Das ist der moralische Glaube. Dieser ist so einfach, daß er keiner spitzfindigen Spekulationen bedarf. Er allein führt den Menschen ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken. Der augenblickliche Schein der Gründe entscheidet nichts über das künftige Schicksal der Redlichen.

Wir erkennen hier die Nachwirkung Rousseaus im Gedanken der Ursprünglichkeit des moralischen Gefühls und seiner Unabhängigkeit vom Wissen. Wir erkennen im Keim eine zweite Aufgabe der neuen Metaphysik: die Unabhängigkeit des moralischen Glaubens zu wahren.

---

13. Rückblick und Übergang.

Das Hauptergebnis der vorkritischen Periode ist die Einsicht, daß die Metaphysik entweder nichts oder eine „Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft" ist. Damit ergreift Kants theoretische Philosophie, d. h. die Philosophie des Wissens, das Problem der Kraft der Vernunft. Das Hauptergebnis für die praktische, d. h. die Philosophie des Handelns, ist: daß das Sittengesetz zu seiner Begründung der Metaphysik überhaupt nicht bedürfe. Damit ist seine praktische Philosophie das Problem der Kraft der praktischen Vernunft.

Will die Metaphysik eine solche Wissenschaft von den Grenzen werden, so hat sie vor allem das Verhältnis der verschiedenen in der Vernunft vorliegenden Kräfte zueinander und die Eigenart einer jeden zu prüfen. Diese Notwendigkeit geht ihm hauptsächlich auf im Nachdenken über den Realgrund. Es gibt ein bloßes Denken, d. h. ein Zergliedern und Vergleichen von Begriffen, und ein Erkennen wirklicher Dinge. Das zergliedernde Urteil des Denkens heißt analytisch; das verknüpfende, durch welches wir uns die tatsächlich gegebenen Zuhammenhänge der Dinge zum Bewußtsein bringen, synthetisch. Diesem Unterschied einer logischen und einer realen Erkenntnis wird nun wohl ein Unterschied der in die Vernunft gelegten Kräfte entsprechen.

Die Vorstellungen wirklicher Dinge werden uns nur durch die sinnliche Wahrnehmung gegeben; darum liefert die Metaphysik keine reale Erkenntnis; sie will ja

Übersinnliches erkennen durch den bloßen Verstand. Ohne das Denken kommt die sinnliche Wahrnehmung niemals zu deutlichem Bewußtsein: darum kann diese nie für sich zur Erkenntnis werden. Die alte Metaphysik glaubte ihr Ziel durch analytisches Urteilen zu erreichen, aber dieses gibt keine Erkenntnis. Die neue dagegen wird ihr Ziel durch analytisches Urteilen erreichen, denn sie soll ja bloß die Erkenntnis zergliedern, um ihre Grenzen aufzuzeigen.

Wir haben bereits auch erkannt, daß es zwei Arten synthetischer Urteile gibt: Naturwissenschaft und Mathematik. Die der Naturwissenschaft bilden durch Zusammensetzung der Begriffe die in der Wirklichkeit gegebenen Zusammenhänge der Dinge im Bewußtsein nach; die der Mathematik setzen zunächst Begriffe zusammen, um sie nachher zu konstruieren, d. h. zu wirklichen Anschauungen zu machen. Die Wirklichkeit dieser mathematischen Dinge ist offenbar eine andere als die der Gegenstände der Erfahrung. Im Nachdenken über diese eigentümliche Art von Wirklichkeit gelangt Kant zum Raumproblem.

Diesem Thema ist die letzte vorkritische Schrift gewidmet: „Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume“ 1768. Als Zweck der Abhandlung gibt er an, zu untersuchen, ob nicht in den Urteilen der Geometrie der Beweis zu finden sei, daß der Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und als erster Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe. Ein solcher Raum wäre dann ein absoluter Raum; in ihm würden die mathematischen Dinge existieren und deren Wirklichkeit wäre somit ebenfalls eine absolute, d. h. von materiellen Dingen unabhängige (II, 386).

Im Raume lassen sich wegen seiner drei Abmessungen drei Ebenen denken, die einander rechtwinklig schneiden. Ihr Verhältnis zu unserem Körper liefert uns den

ersten Grund, den Begriff der Raumgegenden zu erzeugen: das Oben — unten, Links — rechts, Vorn — hinten. Diese Unterschiede sind mit dem Eindruck, den die Gegenstände auf uns machen, aufs genaueste verbunden. Man mag z. B. ein beschriebenes Blatt drehen und wenden, wie man will, am Blatt selbst ändert sich dadurch nichts; aber die Schrift wird unkenntlich, wenn ich es von links nach rechts oder von oben nach unten drehe. Bei den Weltgegenden ist dieses Verhalten der Raumgegend zu den Seiten unseres Körpers jedem klar. Ich kann mich nur orientieren, wenn ich weiß, nach welcher Hand die Ordnung der Windrose läuft. Auch die Naturerzeugnisse lassen sich nur mit Hilfe von links und rechts vollständig beschreiben „Die Haare auf dem Wirbel aller Menschen sind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet sich von der Linken gegen die Rechte um seine Stange; die Bohnen aber nehmen eine entgegengesetzte Wendung. Fast alle Schnecken, nur etwa drei Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung, wenn man von oben herab, d. h. von der Spitze zur Mündung geht, von der Linken gegen die Rechte“ (388).

Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zur Beurteilung der Raumgegenden so notwendig ist, hat die Natur den Mechanismus unseres Körpers so eingerichtet, daß seine verschiedenen Seiten durch klare Empfindungen unterschieden sind. Man denkt hier unwillkürlich an Lokalzeichen.

Die vollständige Bestimmung einer körperlichen Gestalt beruht also nicht lediglich auf dem Verhältnis und der gegenseitigen Lage ihrer Teile, sondern außerdem noch auf einer Beziehung gegen den allgemeinen Raum, wie ihn sich die Geometrie denkt. Aber dieses Verhältnis kann nicht unmittelbar wahrgenommen werden, sondern nur durch die Unterschiede der Körper, welche ausschließlich auf diesem Verhältnis beruhen. Körper können

einander völlig gleich und ähnlich sein und doch so verschieden, daß die Grenzen der einen nicht zugleich Grenzen der andern sind, daß sie sich also nicht decken können. So zwei sphärische Dreiecke; Schraube und Mutter; rechte und linke Hand. Kant nennt solche Körper inkongruente Gegenstücke. Solche sind ein Gegenstand und sein Spiegelbild.

Da die Gegenstücke in allen angebbaren Eigenschaften übereinstimmen, so muß ihre Verschiedenheit auf einem inneren Grunde beruhen (390). Es ist doch offenbar eine andere Handlung der schaffenden Ursache nötig, um eine rechte, als um eine linke Hand zu schaffen. Neuere deutsche Philosophen behaupten, der Raum bestehe nur in dem äußeren Verhältnisse der nebeneinander befindlichen Teile der Materie. Dann wäre also in unserem Falle aller wirkliche Raum nur derjenige, den diese Hand einnimmt. Es könnte also zwischen rechter und linker Hand gar kein anderer Unterschied stattfinden als der im Verhältnis ihrer Teile unter sich. Ein solcher Unterschied aber findet nicht statt: also ist rechte und linke gleich.

Daraus folgt, daß die Auffassung des Raumes dieser Philosophen falsch ist. Nicht die Bestimmungen des Raumes sind Folgen von den Lagen der materiellen Teile gegeneinander, sondern diese Folgen von jenen. Somit können in der Beschaffenheit der Körper wahre Unterschiede angetroffen werden, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen. Nur durch ihn ist das Verhältnis körperlicher Dinge zueinander möglich. Da der absolute Raum kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, sondern ein „Grundbegriff“, der die Wahrnehmung der körperlichen Dinge überhaupt möglich macht, so können wir nur durch die Gegenhaltung gegen andere Körper erkennen, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den „reinen Raum“ (391) angeht. Kant nennt also den Raum hier bereits

„rein", ein Ausdruck, den er später für alles braucht, was von der wechselnden Erfahrung unabhängig ist. Ferner „Grundbegriff", also „Begriff". Die Sonderung der im Prozeß der Erkenntnis zusammenwirkenden Faktoren hat sich noch nicht so weit geklärt, daß der Raum von den Begriffen unterschieden würde, dadurch daß er noch etwas anderes ist. Und doch zeigt die Schlußbemerkung deutlich, wie diese Einsicht sich vorbereitet. „Ein nachsinnender Leser wird daher den Begriff des Raumes, so wie ihn der Meßkünstler denkt . . ., nicht für ein bloßes Gedankending ansehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem innern Sinn anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen will". Der Raum soll also nicht ein bloßes Gedankending sein, aber Kant bezeichnet ihn selbst noch bloß als Begriff. Von einem Begriff muß man nachweisen, daß er real, d. h. auf eine Anschauung bezogen sei. Das ist beim Raum schwierig, wenn man es durch eine Vernunftidee, d. h. indirekt, logisch tun will, z. B. indem man sagt, der Raum sei das Produkt der Materie. Dem inneren Sinn freilich ist sie anschauend genug: hier erscheint der Gegensatz zwischen Sinn und Vernunft, Denken und Anschauen, aber er kommt noch nicht völlig zum Durchbruch. In der „Kritik" wird es dann einfach heißen: der Raum selbst ist Anschauung; seine Realität kann überhaupt nicht erschlossen, sondern nur angeschaut werden.

Wie nun die neue Metaphysik sich zur Erfahrung zu stellen hat, das sagt deutlich der letzte Satz: „Diese Beschwerlichkeit zeigt sich allerwärts, wenn man über die ersten Data unserer Erkenntnis noch philosophieren will, aber sie ist niemals so entscheidend als diejenige, welche sich hervortut, wenn die Folgen eines angenommenen Begriffs der augenscheinlichsten Erfahrung widersprechen". Die Metaphysik muß sich also durch die

Erfahrung kontrollieren lassen; ein bitteres Kraut für die stolze Schwärmerin.

Einen Übergang zur kritischen Feststellung dieser Verhältnisse bildet die Schrift: „De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis“, „Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der begrifflichen Welt“. Inauguralschrift zur Erlangung der ordentlichen Professur für Logik. Kant verteidigte sie am 21. August 1770 öffentlich.

Die große Bedeutung der Schrift liegt in der neuen Lehre von Raum und Zeit, die dann auch fast unverändert in die „Kritik der reinen Vernunft“ übergeht. Hier erhält nun der Raum den Charakter der Anschauung; er ist nicht mehr ein Grundbegriff, sondern eine Grundanschauung. Aber es bleibt ihm die schon erkannte Eigenschaft der Ursprünglichkeit. Er ist nicht erworben in einzelnen Erfahrungen, sondern immer schon da, wenn wir Erfahrungen machen, a priori. Daher verändert er sich auch nicht durch Erfahrung. Diese Unabhängigkeit von der Erfahrung macht ihn „rein“. So erklärt sich auch die Apriorität der geometrischen Urteile, d. h. die Unabhängigkeit ihrer Geltung von der Erfahrung. Ihre Gegenstände sind in der reinen Raumanschauung gegeben. Und die Einsicht wird nun auch klar, daß alle diese Sätze auch von der Zeit gelten. Wie jede äußere Wahrnehmung durch Vermittlung des Raumes, so geschieht alle Wahrnehmung überhaupt durch Vermittlung der Zeit. Beide Anschauungen sind unbegrenzt oder unendlich, ins Endlose teilbar und ausgedehnt. Weder der Analyse noch der Synthese von Raum- und Zeitgrößen sind Grenzen gezogen. Kein Teil ist einfach, keine Zusammensetzung vollendet. Jeder Teil ist wieder ein Ganzes, jedes Ganze wieder ein Teil. So können wir den Inbegriff aller Teile, das Weltganze, wohl denken, aber nicht anschauen. Das beweist den großen Unterschied

zwischen der sinnlichen und der begrifflichen Vorstellung, zwischen Anschauung und Vorstellung. Es gibt Dinge, die sinnlich unvorstellbar sind, aber darum nicht unmöglich, denn sie lassen sich denken. Die Grenzen unserer Sinne sind daher nicht die Grenzen der Dinge. Das Unvorstellbare ist nicht das Unmögliche. Es kann neben den sinnlichen Erscheinungen Dinge geben, die wir uns bloß durch einen Gedanken bezeichnen können, neben den Phänomena Noumena.

Damit sind zwei fundamentale Tätigkeiten unseres erkennenden Bewußtseins unterschieden: Sinnlichkeit und Verstand. Nun ist zu untersuchen, wie sich beide zum Begriff, zur Tatsache der Erkenntnis verhalten. Wie verhält sich die Leistungsfähigkeit dieser beiden Prozesse zu dem alten Anspruch der Metaphysik, die absolute Wirklichkeit zu erkennen, uns die Dinge der Welt so darzulegen, wie sie an sich, unabhängig von der menschlichen Betrachtungsweise, vorhanden, gegeben sind?

Sinnlichkeit ist die Empfänglichkeit des Subjekts, vermöge deren es durch die Gegenwart eines Gegenstandes in einer bestimmten Weise zum Vorstellen angeregt wird (Sect. II, § 3). Intelligenz oder das Denken ist die Tätigkeit des Subjekts, sich das vorzustellen, was sich vermöge seiner Eigenschaften der sinnlichen Auffassung entzieht. Die Sinnlichkeit ist daher von der besonderen Beschaffenheit des Subjekts abhängig und kann bei verschiedenen verschieden sein. Daraus geht hervor, daß jedenfalls die Sinnlichkeit die Dinge uns nicht darstellt, wie sie sind, sondern nur, wie sie einem jeden erscheinen. Es wird sich zeigen, wie es sich in dieser Hinsicht mit dem Denken verhält. Aber auch das sinnliche Vorstellen setzt sich aus zwei wesentlich verschiedenen Faktoren zusammen: dem Stoff und der Form. Stoff ist die Empfindung, und diese macht das eigentliche Sub-

jektive, Individuelle in der Sinnlichkeit aus. Form dagegen ist die Gestalt oder die Ordnung, welche die Empfindungen nach einem gewissen Naturgesetz des Geistes annehmen. Die Form ist also nicht ein Eindruck, Abbild oder Schema des Gegenstandes, sondern „lex quaedam menti insita“ (§ 4), um die durch die Gegenwart des Gegenstandes erzeugten Empfindungen zusammenzuordnen. Diese Form ist Raum und Zeit oder das Naturgesetz, daß sich die Empfindungen räumlich und zeitlich ordnen.

Gibt es etwas Entsprechendes beim Denken? Hat auch das Denken Stoff und Form? Gibt es Grundbegriffe, welche das Gesetz der Gedankenverknüpfung enthalten, ähnlich wie Raum und Zeit das Gesetz des Verbundenseins von Empfindungen? Wenn ja, läßt sich dann mit Hilfe dieser Begriffe wirkliche Erkenntnis gewinnen?

Wie Kant früher einen logischen und einen Realgrund unterschieden, so unterscheidet er jetzt überhaupt einen realen und logischen Gebrauch des Verstandes. Der logische ist allen Wissenschaften gemeinsam, der reale nicht. Der logische hat das analytische Geschäft der Verdeutlichung. Er vergleicht die Erscheinungen und ordnet sie unter gemeinsame Begriffe. Solche Erkenntnisse sind aber immer noch sinnlich, „denn sie heißen sinnlich wegen ihrer Entstehung, nicht wegen ihrer Vergleichung nach Identität und Gegensatz“ (§ 5). Die Erfahrung oder die Gesamtheit dieser Erkenntnisse ist also sinnlich trotz der logischen Arbeit, durch die sie zustande kommt. Soweit man daher auch in der Zurückführung der Erfahrungsbegriffe auf höhere Allgemeinheit gehen mag, man wird nie die Grenzen der sinnlichen Erkenntnis überschreiten.

Der reale Gebrauch des Verstandes besteht in der Anwendung von Begriffen, welche im Geiste selbst liegen, also nicht von der Erfahrung abstrahiert sind. Sie sind aber nicht als Begriffe angeboren, sondern als Gesetze, denen der Geist bei seiner Tätigkeit des Er-

fahrens gehorcht. Wir erkennen diese Gesetze, indem wir auf diese Tätigkeit des Erfahrens achten. Solche Begriffe sind z. B. Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit, Substanz, Ursache usw. Sie sind die Prinzipien des Gebrauchs des reinen Verstandes, und die Wissenschaft, welche von ihnen handelt, ist die Metaphysik (§ 8).

Wir sehen, wie die Metaphysik mehr und mehr als Erkenntnistheorie gefaßt ist. Zugleich sehen wir hier Kant sich allmählich wieder vom Empirismus der Engländer entfernen. Nach Locke stammen alle Begriffe aus der Erfahrung. Hier aber liegt bereits die Entdeckung vor, daß sich zwar alle Begriffe bei Gelegenheit des Erfahrens erzeugen, aber nicht alle aus dem erfahrenen Inhalt entspringen. Einige vielmehr entwickeln sich aus dem Wesen des Geistes, sind Gesetze, denen der Geist bei seinem Erfahren unterworfen ist. Kant nennt diese Begriffe „intellectualia", später, in der „Kritik", Kategorien.

Wir sind nun imstande, die Wissenschaft des Sinnlichen oder der Erscheinungen zu überblicken. Die Erscheinungen sind entweder solche, die den äußeren Sinnen gegeben sind, Körper, oder solche, die dem inneren Sinn gegeben sind, Vorstellungen. Jene beschreibt die Physik, diese die Psychologie. Der „innere Sinn" ist nichts anderes als das Bewußtsein, daß uns etwas gegeben ist, daß etwas in uns vorgeht. Wir haben die Fähigkeit, nicht nur Vorstellungen zu haben, sondern auch zu wissen, daß wir sie haben. Im lebhaften Traum ist der innere Sinn aufgehoben.

Dann aber gibt es auch eine Wissenschaft von der bloßen Form der Erscheinungen. Diese Form ist ein Bewußtsein, das zwar von Empfindungen frei, aber doch nicht Denken ist. Sie ist reine Anschauung. Da Raum und Zeit über die Beschaffenheit des Sinnlichen nichts bestimmen, sind sie nur der Größe nach Gegenstand der Wissenschaft. Und zwar betrachtet die reine Mathe-

matik in der Geometrie den Raum, in der Mechanik die Zeit. Dazu kommt dann noch der Verstandesbegriff der Zahl. Er gehört trotzdem hieher, denn er bedarf zu seiner Darstellung des Raumes und der Zeit, durch ihn wird ja ein Mannigfaltiges zusammengefaßt, und zwar entweder nacheinander oder nebeneinander. Die Zahl wird durch die Arithmetik beschrieben. „Indem so die reine Mathematik die Form unserer ganzen sinnlichen Erkenntnis behandelt, ist sie das Werkzeug jeder sinnlichen und deutlichen Erkenntnis, und da ihre Gegenstände nicht bloß die formalen Prinzipien aller Anschauung, sondern selbst ursprüngliche Anschauungen sind, so gewährt sie die wahrste Erkenntnis und zugleich für alle das Muster der höchsten Gewißheit. Es gibt also eine Wissenschaft des Sinnlichen, obgleich, da es Erscheinungen sind, keine reale, verstandesmäßige Erkenntnis desselben, sondern nur eine logische (§ 12). Mit der Einsicht in das, was als Muster der Gewißheit gelten kann, verbindet sich also die Einsicht, daß uns auch dieses Muster nur eine Erkenntnis der Dinge verbürgen kann, wie sie erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Was wir bis jetzt kennen gelernt, ist Wissenschaft des Sinnlichen. Gibt es noch eine andere? Wenn ja, so kann sie nur durch den realen Gebrauch des Denkens geleistet werden; eine weitere Quelle der Erkenntnis besitzen wir nicht. Das ist der wesentliche Fortschritt, den die „Kritik“ bringen wird, daß sie uns über diesen realen Gebrauch des Verstandes aufklärt. Sie wird zeigen, daß es eine Täuschung war, zu glauben, die Wissenschaft des Sinnlichen reiche aus mit dem bloß logischen Denken. Dieses kann zwar die gewonnenen Erfahrungen ordnen und verdeutlichen, nicht aber Erfahrung erzeugen. Dazu bedürfen wir der reinen Verstandesbegriffe. Insofern sie aber sinnliche Wissenschaft erzeugen, ist ihre Funktion ebenfalls auf das Sinnliche beschränkt. Kant wird ferner

zeigen, daß sie jenseits des Sinnlichen Erkenntnis nicht zu erzeugen vermögen.

Jetzt ist er freilich noch auf dem Standpunkte, daß uns das reale Denken Kenntnis von dem liefert, „was nur mit dem reinen Verstand zu erfassen ist". Und solche Dinge gibt es in der Naturwissenschaft, Seelenlehre und Ethik. Zur letzteren gehört z. B. der Begriff der Vollkommenheit. Diese, als Gegenstand gedacht, ist das höchste Wesen oder Gott. Als Eigenschaft des handelnden Menschen gedacht, ist sie moralische Vollkommenheit. Nur der reine Verstand kann diese Begriffe beurteilen. Also gehört die Ethik zur reinen Philosophie. In dieser Frage hat Kant also den Standpunkt gänzlich verändert. Epikur, der die Kennzeichen der Vollkommenheit „auf das Gefühl der Lust oder des Schmerzes herabzog, verdient deshalb samt einigen Neueren, die ihm aus der Ferne gefolgt sind, wie Shaftesbury und seine Anhänger, großen Tadel". Das bedeutet einen energischen Bruch mit den Engländern und auch mit Rousseau, von dem er eben noch so begeistert gewesen war. Die Einsicht gibt Kant zwar nicht mehr preis, daß das Sittengesetz auch im schlichtesten Naturmenschen durch das bloße Gefühl wirksam ist; aber er bestreitet jetzt und wird fortan bestreiten, daß das Gefühl den Maßstab geben könne für seinen Wert und seine Geltung. Darüber kann nur das Denken urteilen. Die Ethik ist also Philosophie, nicht bloß Psychologie. Damit ist also ein Beispiel für die Aufgaben gegeben, die das reine Denken zu erfüllen hat (II, § 9).

Ein anderes Problem für das reine Denken ist die Welt selbst. Das Weltganze ist doch etwas, das wir uns müssen vorstellen können. Der sinnlichen Vorstellung aber bleibt es, als ein Unendliches, unerreichbar. Wir können es nur durch das reine Denken erfassen: das Weltganze ist für uns nicht eine sinnliche, sondern eine intelligible,

gedachte, eine Verstandeswelt. Durch das reale Denken aber können wir über diese Welt einiges bestimmen. Wenn die Welt ein Ganzes bilden soll, so müssen die Substanzen, die sie zusammensetzen, in irgendeiner Beziehung, Gemeinschaft, zueinander stehen, sonst hätten wir so und so viele Substanzen, nicht ein Ganzes. Das bloße Dasein aber der Substanzen macht noch kein Ganzes aus, ihre Einheit bedarf vielmehr einen besonderen Grund. Diese Ursache aber muß außerhalb der Welt liegen; denn wäre sie in ihr, so müßte sie in einem ihrer Teile liegen. Von dieser Substanz wären dann alle übrigen abhängig, wir hätten also nicht mehr Einheit, sondern Zweiheit. Ebenso muß diese außerhalb der Welt liegende Ursache einheitlich sein, sonst hätten wir Welten, nicht eine Welt. Es gibt daher nur einen Baumeister der Welt (IV, § 20). Die durch die äußere Ursache in der Welt bewirkte Gemeinschaft offenbart sich in der allgemein festgestellten Harmonie oder Gesetzmäßigkeit der Weltordnung (§ 22). Die sinnlich sich offenbarende Form jener Gemeinschaft ist der Raum. Die sinnliche Anschauung ist die Art, wie wir selbst an der Gemeinschaft aller Dinge Anteil haben und nehmen. Auch unsere sinnliche Weltanschauung muß eine Wirkung des Urgrundes sein. Die Formen unserer anschauenden Vernunft sind zugleich göttliche Erscheinungsformen: der Raum ist die Erscheinung der Allgegenwart, die Zeit die Erscheinung der Ewigkeit. Aber es scheint geratener, schränkt sich Kant selbst ein, uns nahe an der Küste der Einsichten zu halten, die unserem beschränkten Verstande möglich sind, als in das hohe Meer mystischer Spekulationen hinauszusegeln (§ 22, Zus.).

Dieses Ergebnis wird als mystische Spekulation bezeichnet. Und doch ist es ein Resultat des realen Denkens. Ist denn dieses reale Denken so verschieden von dem Denken der alten Metaphysik, die nunmehr über-

wunden sein sollte? In der Tat besteht der Unterschied, und zwar in klassischer Weise, der jedes Band zwischen beiden entzwei schneidet: es ist der Unterschied zwischen Denken und Erkennen. Das reale Denken gibt sich als solches, aber nicht als Erkenntnis; die Metaphysik behauptete, Erkenntnis zu erzeugen. Die menschliche Vernunft hat den Trieb, sich über die Sinnenwelt hinaus in eine andere, eine Verstandeswelt hineinzudenken; allein in ihrem kritischen Alter ist sie sich bewußt, daß sie niemals vermöge, die Wirklichkeit dieser Welt zu demonstrieren. Kant spricht hier nicht mehr von einer Demonstration des Daseins Gottes wie in der früheren Schrift. Gott ist ihm hier nicht mehr ein Objekt des Erkennens, sondern des bloßen Denkens, er ist zu einem bloßen Begriff geworden, der freilich für unser Denken notwendig ist, um ihm Abschluß und Einheit zu geben. Erkenntnisse liefern uns nur die Erscheinungen; die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserer Auffassung, d. h. vom Empfinden und räumlich-zeitlichen Wahrnehmen existieren, können wir nur denken. Das war eben der Grundfehler der alten Metaphysik, daß sie Dinge und Erscheinungen nicht auseinander zu halten wußte und die Dinge an sich behandelte, als ob sie Erscheinungen wären (Fischer, 324). Das ist die wesentliche Leistung der „Kritik der reinen Vernunft“, daß sie endgültig diese Sonderung bewirkte. Aber schon hier ist sich Kant der Bedeutung dieser Aufgabe bewußt. Man sorge, sagt er, daß die Grundsätze, welche der sinnlichen Erkenntnis eigentümlich sind, nicht ihre Grenzen überschreiten und nicht die Verstandeserkenntnisse anstecken (§ 24). Sobald wir die Formen unserer Anschauung, Raum und Zeit, auf die Verstandeswelt übertragen, die wir doch bloß denken dürfen, sind die Widersprüche da. Man nehme z. B. das Axiom: Alles, was ist, ist irgendwo und irgendwann. Das gilt für die äußeren Erscheinungen, aber nicht von den

inneren, geschweige denn von den Gegenständen der Verstandesbegriffe. Für uns ist die Seele an keinem Ort und Gott auch nicht. Auch wegen der falschen Übertragung der Zeit quält man seinen Verstand mit verkehrten Fragen, wie z. B. weshalb Gott die Welt nicht viele Jahrhunderte früher geschaffen habe. So halten es die Metaphysiker für schwer faßbar, wie Gott das Kommende, d. h. das Wirkliche, in einer Zeit, da es nicht ist, voraussehe. Als wenn das Dasein eines notwendigen Wesens durch alle Momente einer eingebildeten Zeit allmählich herabstiege und, nachdem es einen Teil seiner Dauer erschöpft habe, nun voraussehe, welche Ewigkeit es noch mit den gleichzeitigen Ereignissen der Welt zugleich durchleben werde. Wenn der Begriff der Zeit richtig erfaßt ist, so verschwindet alles dies wie ein Rauch (§ 27). Die Metaphysiker aber verwechseln das Viereckige mit dem Runden, so daß der eine Wortführer den Bock zu melken, der andere das Sieb unterzuhalten scheint (ebenda).

Diese Beispiele werden genügen zu zeigen, daß diejenigen die Schrift mißverstanden haben, welche in ihr einen Rückfall in den Dogmatismus sehen. Sie ist durch und durch kritisch wegen der Sonderung von Erkennen und Denken. Sie bereitet die Hauptprobleme vor und löst sie zum Teil, welche den Inhalt der „Kritik der reinen Vernunft“ bilden. Die kritische Lehre von Raum und Zeit gibt sie fast in voller Ausführung. Durch die Verstandesbegriffe begründet sie die Lehre von den Kategorien. Sie bestreitet die Möglichkeit einer Metaphysik der Dinge an sich, sei es, daß es sich um die Erkenntnis der Seele, der Welt oder Gottes handle. Sie beschränkt die menschliche Erkenntnis auf die Sinnenwelt. Die Betrachtung der Erscheinungen durch die Physik, Mathematik und Psychologie kann allein wahre Erkenntnis liefern.

Liefern uns nun diese Wissenschaften tat-

sächlich wahre Erkenntnis? Erzeugen sie notwendige und allgültige Einsichten? Und wenn sie den Anspruch erheben, es zu tun, können sie ihn begründen, und wie können sie es? Das sind nun Fragen, welche unsere Schrift noch nicht berührt und deren Lösung der „Kritik der reinen Vernunft" vorbehalten bleibt.

---

14. Raum. Zeit. Kausalität.

Ein Jahrzehnt liegt zwischen der Inauguralschrift und der „Kritik". Wir haben gesehen, wie weit jene Schrift im kritischen Gedankengang bereits gelangt. Und doch hat Kant seiner systematischen Ausführung diese langen Jahre gewidmet.

Die „Kritik d. r. V." wird eingeteilt in die transcendentale Elementarlehre und die transcendentale Methodenlehre. Transcendental von transcendent, überschreitend, übersteigend, in der Philosophie die Erfahrung übersteigend. Transcendental ist nun das, was sich auf das Überschreiten der Erfahrung bezieht, also z. B. ein Begriff, ein Urteil, eine Untersuchung, eine Methode. Die Kritik der Vernunft ist transcendental; sie will untersuchen, wie sich die sämtlichen Funktionen der Vernunft zu dem Problem verhalten, die Erfahrung zu übersteigen. Durch diese transcendentale Untersuchung sollen wir dann eben das Wissen von den Grenzen der Vernunft gewinnen.

Der erste Teil der Elementarlehre ist die transcendentale Ästhetik. Ästhetik ist hier nicht in modernem Sinne als Lehre vom Schönen zu verstehen, sondern dem ursprünglichen Sinne von Aisthesis entsprechend als Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung. Kant hat 10 Jahre später eine Ästhetik im modernen Sinne oder eine Lehre von der Beurteilung des Schönen, eine Kritik des Geschmacks geschrieben; er nannte sie „Kritik der Urteilskraft" (1790).

Diese Untersuchung in der „Kritik" heißt transcendentale Ästhetik, denn sie will die Anhaltspunkte für die Grenzbestimmung der Vernunft aufzeigen, die sich aus der

Analyse des *sinnlichen* Bestandteils der Erkenntnis gewinnen lassen.

Kant hat diese Lehre zwei Jahre später noch einmal dargestellt in den „*Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik*, die als Wissenschaft wird auftreten können“, 1783, eine Art von Auszug aus der „Kritik“. Um aber dieser gleichzeitig als Erläuterung zu dienen, verwenden die Prolegomena eine andere Methode. Ich folge dem Beispiel Fischers und benutze für meine Darstellung gelegentlich auch die spätere Schrift.

Ein Muster der Erkenntnis ist die Mathematik. Den Stoff liefern ihr Raum und Zeit. Geltungswert und Tragweite der mathematischen Urteile können wir nur beurteilen, wenn wir wissen, was Raum und Zeit ist.

Wir kommen dieser Einsicht vielleicht am nächsten, wenn wir in erster Linie fragen: woher haben wir diese Vorstellungen? Die gewöhnliche Antwort lautet: es sind Abstraktionen aus der Erfahrung. Aber man versuche sich vorzustellen, wie das zugeht! Wir können uns eine Erfahrung gar nicht denken, bei welcher der Raum erst gesucht würde. Sowie ich mir irgend ein Ding vorstelle, um den Raum von ihm abzuziehen, immer ist er schon da. Er ist also kein *empirischer Begriff*, also eine *Vorstellung a priori*, unabhängig von der Erfahrung.

Er ist ferner eine *notwendige Vorstellung*, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt. Denn man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum da sei, wohl aber davon, daß keine Gegenstände darin. Wenn ich mir Gegenstände ohne den Raum gar nicht vorstellen kann, so ist er eine *Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen*.

Die Vorstellung eines einzelnen Dinges, eines Individuums, das unmittelbar dem Bewußtsein gegeben ist, heißt *Anschauung*. Die Vorstellung der Zusammengehörigkeit von Merkmalen, die mehreren Dingen gemeinsam

sind, heißt Begriff. Diese Säule ist eine Anschauung, die Säule ein Begriff. Ist nun der Raum Anschauung oder Begriff? Wäre er ein Begriff, so müßte seine Vorstellung eine Mehrheit von Merkmalen enthalten, die verschiedenen Räumen gemeinsam wäre. Allein meine Vorstellung vom Raume ist durchaus einheitlich. Was ich viele Räume nenne, erscheint mir schlechterdings nur als Einteilung eines und desselben Raumes. Und diese Teile erscheinen nicht etwa als Bestandteile des einen, allumfassenden Raumes, aus denen er etwa zusammengesetzt wäre; sie erscheinen vielmehr als bloße Einschränkungen. Der Raum ist also kein Begriff, sondern eine Anschauung, und, da sie nicht in einzelnen Erfahrungen gegeben, sondern bei allen einzelnen schon vorhanden ist, eine Anschauung a priori. Das erklärt nun bereits die Art der geometrischen Gewißheit: die geometrischen Sätze, z. B. daß in einem Dreieck zwei Seiten zusammen größer sind als die dritte, werden nicht abgeleitet aus den Begriffen des Dreiecks und der Seite, sondern aus der Anschauung im reinen Raume. Sie gelten daher a priori.

Der Raum wird ferner als eine unendliche Größe vorgestellt. Die Raumanschauung ist grenzenlos im Fortgang nach beiden Seiten. Jede noch so große Räumlichkeit erscheint immer wieder als enthalten im umfassenden einheitlichen Raum. Jeder noch so kleine Raum läßt sich immer wieder auf einen noch kleineren einschränken. Das beweist wiederum, daß er eine Anschauung ist, nicht ein Begriff. Der Begriff ist nicht ein ganzes, das in sich nebeneinander unendlich viele Teilbegriffe enthielte. Die Vorstellung, die der Begriff Säule enthält, ist zwar unendlich vielen einzelnen Säulen gemeinsam, aber die einzelnen Säulen setzen sich nicht zusammen zum Ganzen des Begriffs.

Alles was hier vom Raum gesagt ist, leitet Kant analog ab von der Zeit.

Was ist nun Raum und Zeit? Wir sagten, eine Anschauung. Eine Anschauung muß doch Anschauung von etwas sein. Dieser Tisch hier ist eine Anschauung, und zwar die Anschauung eines Gegenstandes, eines Dinges, dem ich den Namen Tisch gebe. Entspricht nun der Anschauung Raum auch ein Ding, ein Gegenstand Raum? Wenn ja, so muß dieses Ding alle die eben beschriebenen Eigenschaften haben: es muß unendlich sein, muß vorhanden sein können, ohne daß etwas in ihm gegeben ist usw. Ein solches Ding wäre offenbar ein Unding. Der Raum wäre also gleichsam ein unermeßliches Behältnis aller möglichen Dinge, die ungeheure Weltschachtel, die an und für sich leer ist (Fischer, 339). In diesem Falle wäre dann unsere Raumanschauung dadurch entstanden, daß dieses leere Gefäß auf unsere Sinne wirkt, und es wäre ganz unbegreiflich, daß wir faktisch die Überzeugung haben, der Raum sei a priori, seine Eigenschaften seien von aller Erfahrung unabhängig. Die Tatsache der reinen Mathematik, die von vornherein erklärt, daß ihre Sätze mit Notwendigkeit für alle beliebigen, in irgendeiner Erfahrung vorkommenden Räume gelten, wäre unbegreiflich. Die Weltschachtel könnte in irgendeinem ihrer Teile, die wir noch nicht gesehen, Eigenschaften haben, die von den Eigenschaften der Teile, die wir kennen, total verschieden wären. Wenn alle Eigenschaften des Raumes erst durch Erfahrung von den äußeren Verhältnissen der Dinge entlehnt werden, so haben die Grundsätze der Geometrie nur noch komparative Allgemeinheit, die auf dem Wege der Induktion gewonnen wird und nicht weiter reicht als unsere Beobachtung. Dann ist auch Hoffnung vorhanden, wie es in empirischen Sachen vorkommt, daß noch einmal ein Raum mit ganz anderen Eigenschaften wird entdeckt werden, vielleicht sogar ein solcher, der sich durch zwei gerade Linien einschließen läßt (De mundi etc. III, § 15; Fischer, 341).

Eine Auffassung ist jedenfalls um so wahrscheinlicher, je fähiger sie ist, die Möglichkeit der Mathematik zu erklären, die für uns ein Muster der Gewißheit ist und deren Ansprüche wir nur mit großem Widerstreben für unbegründet erklären würden.

Die Geometrie als eine synthetische Erkenntnis a priori ist aber sofort begreiflich, wenn wir Raum und Zeit als bloß subjektive Anschauungen betrachten. Die Sinnlichkeit ist die Fähigkeit des Bewußtseins, gegebene Eindrücke zu empfangen. Daß wir Farben, Töne, Gerüche, Wärme und Kälte usw. empfinden, diese Art der Empfänglichkeit oder Rezepivtität für Eindrücke macht das Wesen der Sinnlichkeit aus. In diesem Wesen können wir aber Stoff und Form unterscheiden. Die Form oder das, was übrigbleibt, wenn wir von diesem Empfindungsinhalt abstrahieren, ist Raum und Zeit. Sie sind also die Grundformen unserer Sinnlichkeit, formale Bedingungen aller Empfindung. Und zwar ist der Raum die Form des äußeren Sinnes oder der Wahrnehmung, welche die Empfindungen auf ein vom Subjekt verschiedenes Ding bezieht. Die Zeit ist die Form des inneren Sinnes oder der Wahrnehmung, welche die Empfindung auf das Subjekt bezieht. Alle Empfindungen sind in uns und erscheinen in zeitlicher Folge; die Zeit ist also die Form aller Empfindungen. Einige derselben aber ordnen wir in räumliche Beziehungen; wegen dieser Ordnung, deren Grundform der Raum ist, heißt dieses Empfinden äußerer Sinn. Diese Ausdrücke haben keine andere Bedeutung.

Die Widersprüche, in die so viele Philosophen sich verwickeln, verschwinden, wenn wir Raum und Zeit nicht als Vorstellungsobjekte, sondern als Bedingungen aller unserer Vorstellungen betrachten. Aller, denn die Raumgröße können wir nur mit Hilfe der Zeit, die Zeitgröße nur mit Hilfe des Raumes vorstellen. Die Raumgröße wird erkannt, indem sie mit dem Maßstab, der als

Größeneinheit gilt, verglichen wird und indem man zählt, wie viele solcher Einheiten sie enthält. Also wird die Raumgröße erkennbar durch die Zahl, welche selbst eine Zeitgröße ist. Und der Raum wird gleichsam als Typus auf den Begriff der Zeit angewendet: wir stellen uns die Zeitgröße als Linie und ihre Grenzen oder Augenblicke als Punkte vor. So ist also auch die Zeitgröße nur mit Hilfe des Raumes vorstellbar. Man spricht daher mit Recht von einem Zeitraum (De mundi usw. III, § 15; Fischer, 343).

Raum und Zeit sind Formen der Sinnlichkeit, die Empfindung ist ihr Stoff. Also alle Empfindungen gehen in Raum und Zeit vor sich. Raum und Zeit sind Anschauungen; also werden alle Empfindungen angeschaut.

Angeschaute Empfindungen heißen Erscheinungen. Die Gegenstände erwecken in uns Empfindungen, und diese werden in uns zu Erscheinungen, indem sie sich in Raum und Zeit ordnen.

Der Stoff der Anschauung, die Empfindung wird uns gegeben; ihre Form durch unsere anschauende Vernunft ist ein Gesetz der Organisation des Bewußtseins. Die räumliche Ordnung besteht im Außer- oder Nebeneinander, die zeitliche im Zugleich und Nacheinander. Wenn sich unsere Eindrücke räumlich ordnen, so treten sie gleichsam der Seele gegenüber, sie stellen sich vor die Seele; es entsteht die Vorstellung eines Äußeren, die Vorstellung im engeren Sinne. Wir beziehen die Eindrücke auf etwas außer uns, als Eigenschaften auf ein Ding; es entsteht die Vorstellung des Gegenstandes. Wenn sich die Vorstellungen in uns zeitlich ordnen, so erscheinen die Eindrücke als Eigenschaften, die, sei es den Objekten, sei es dem eigenen Bewußtsein, zugleich oder nacheinander zukommen. Die Gesamtheit der Eigenschaften, die ein Gegenstand zu einer bestimmten Zeit hat, heißt sein Zustand. Das Nacheinander der Zustände eines Dinges heißt Veränderung. Alle Veränderung ist ein Nacheinander.

Die Zeit ist also Grundbedingung der Vorstellung der Veränderung.

Gegenstände sind also nur durch die räumliche Anschauung möglich, Zustände und Veränderungen nur durch die zeitliche. Alle Erscheinungen aber, auch die räumlichen, finden in uns statt, sind Zustände des Bewußtseins. Also die Zeit ist die Form aller Erscheinungen überhaupt. Die Form ist aber nicht zu denken als ein Gefäß (Rahmen, Schema, Schablone), sondern als Prozeß, Vorgang, „Handlung des seine Eindrücke ordnenden Geistes" (De mundi etc. III, § 14, Nr. 5. Vgl. fortwährend Fischer, 344 ff.). So Kant. Ich würde lieber sagen: etwas, das sich im Prozeß des Vorstellens ereignet; denn zur Handlung gehört doch Bewußtsein, wir sind uns aber einer Handlung des Ordnens der Empfindungen im allgemeinen nicht bewußt.

Darum eben muß man die Formen nicht als angeboren bezeichnen. Freilich sind sie auch nicht, wie wir schon sahen, durch Abstraktion von äußeren Objekten erworben. Es sind Vorgänge, die sich bei jeder sinnlichen Anschauung vollziehen. Aber sie vollziehen sich nicht im Bewußtsein, sie sind immer schon vollzogen, wenn wir einen Eindruck aufnehmen. Das Ergebnis einer bewußten Ordnung von Eindrücken heißt Begriff. Wir können uns von Raum und Zeit auch Begriffe machen, indem wir an einem gegebenen Objekte jenen ursprünglichen Vorgang des Ordnens mit Bewußtsein wiederholen. Wenn ich mir ein Dreieck vorstelle, so ist mir seine Raumform ohne weiteres gegeben. Nun kann ich aber die Grenzen dieser Räumlichkeit mit Bewußtsein nachzeichnen, dann bekomme ich den Begriff vom Dreieck, indem ich mir bei dieser Handlung bewußt werde, was für räumliche Eigenschaften dieses Ding hat. Als Begriffe also sind Raum und Zeit erworben, aber nicht durch Abstraktion von Dingen, sondern von jenen ursprünglichen Vorgängen. Als ursprüngliche Anschauungen dagegen sind sie nicht erworben, aber auch

nicht als solche angeboren, sondern das jedesmalige Produkt eines Gesetzes, nach welchem unsere Sinnlichkeit infolge ihrer natürlichen Organisation funktioniert. Diese Gesetze aber kann man als angeboren bezeichnen, sie sind im Lauf der Entwicklung zu bleibenden Merkmalen unserer Gattung geworden. „Diese beiden Begriffe sind ohne Zweifel erworben, aber nicht etwa aus der sinnlichen Wahrnehmung der Objekte, sondern aus der eigenen Handlung unserer Vernunft, die nach beständigen Gesetzen ihre sinnlichen Eindrücke ordnet, als eine unwandelbare und darum anschaulich erkennbare Grundform (Typus) abstrahiert. Die sinnlichen Eindrücke erregen diese Handlung unseres Geistes, aber sie flößen ihm nicht die Anschauung ein, und es ist hier nichts anderes angeboren, als das Vernunftgesetz, demgemäß der Geist auf eine gewisse Art und Weise seine sinnlichen und gegenwärtigen Eindrücke verknüpft (De mundi etc. III, § 15, Zus.).

Somit ist alles, was uns gegeben werden kann, Anschauung, d. h. in Raum und Zeit geordnete Empfindung, d. h. ein Zustand des Bewußtseins. Dinge an sich, d. h. Dinge, die unabhängig vom Prozeß unseres Anschauens wären, können uns sinnlich nicht gegeben werden. Wir können sie vielleicht denken, aber jedenfalls nicht erkennen, wenn das Denken nur dadurch zu Erkennen werden kann, daß es sich auf Anschauung bezieht. Insofern also die Dinge durch die kritische Analyse sich in lauter Zustände des Bewußtseins auflösen, nennt sie Kant „Erscheinungen“, im Gegensatz zu Dingen an sich.

Bezeichnet man die Dinge an sich als das Objektive und Reale, dann muß man Raum und Zeit als subjektiv und ideal bezeichnen. Aber darum sind sie nicht etwa bloße Einbildungen. Sie sind ja die notwendigen Formen aller Erscheinungen, denn ohne sie können ja Erscheinungen für unser Bewußtsein gar nicht zustande kommen. Die Gesetze, die aus ihnen fließen, gelten daher

für alle Erscheinungen, haben Wirklichkeit für alles, was überhaupt Gegenstand unserer Erfahrung werden kann. Daher sagt Kant: Raum und Zeit haben „empirische Realität".

Daraus erhellt, wie widersinnig es ist, Dinge an sich, wie Gott, Seele, Anfang und Ende der Welt usw., erkennen zu wollen. Ohne Anschauung kein Erkennen, ohne Raum und Zeit keine Anschauung. Raum und Zeit aber sind subjektive Gesetze.

Insofern als Raum und Zeit nicht für Dinge an sich gelten, heißen sie ideal. Diese Idealität nennt Kant transcendental, weil sie erkannt wird durch eine Untersuchung der Grenzen unserer Vernunft. Die beiden Ausdrücke: empirische Realität und transcendentale Idealität ergänzen somit einander. Jener sagt, daß es keine Erfahrung gibt, in der die Gesetze von Raum und Zeit nicht gelten, dieser, daß sie jenseits der Erfahrung nicht gelten. Diese Sätze sind der Inbegriff der neuen Lehre von Raum und Zeit. Den so gewonnenen Standpunkt bezeichnet Kant als transcendentalen oder kritischen Idealismus.

Der neue Standpunkt lehrt, daß die Objekte der Erkenntnis jedenfalls keine Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind. Aber sind denn Erscheinungen im Vergleich zu Dingen an sich nicht bloßer Schein? Läßt sich denn überhaupt von Erscheinungen Erkenntnis gewinnen? Erkennen sinnlicher Objekte heißt Erfahrung. Es erhebt sich die schwierige Frage, ob und wie Erfahrung möglich sei.

Solche Erfahrung zu sein, beansprucht z. B. die Naturwissenschaft. Wir haben also zunächst zu fragen, wie diese möglich ist. Die Naturwissenschaft beruht auf der Geltung gewisser allgemeiner Gesetze. Für die Geltung dieser Gesetze kann sie sich nicht auf die Erfahrung berufen, sonst müßte sie den Anspruch aufgeben, daß sie allgültig seien. Die Erfahrung liefert nur komparative Gültig-

keit. Die Gesetze müssen unabhängig von der Erfahrung gelten. Was unabhängig von der Erfahrung ist, ist „rein". Die Frage ist also jetzt: wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Was ist Erfahrung in diesem Sinne oder Wissenschaft? Klare und deutliche Auffassung der Erscheinungen, wie sie sich im Urteil vollzieht. Urteil ist Aussage über die Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit verschiedener Vorstellungen. Das Ergebnis des Urteils ist der Begriff. Begriffe sind Regeln der Zusammengehörigkeit der Vorstellungen. Die Funktion des Bewußtseins, vermöge deren wir Erscheinungen beurteilen, um sie auf Begriffe zu bringen, heißt denken. Die Fähigkeit des Bewußtseins zu denken nennen wir Verstand. Vermöge der Sinnlichkeit ist also das Bewußtsein anschauend, vermöge des Verstandes denkend. Damit eine Erkenntnis zustande komme, muß der Stoff durch die Sinnlichkeit gegeben sein und durch den Verstand beurteilt werden. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer.

Die Lehre vom Begriff oder Logos heißt Logik. Da sie die gegebenen Urteile und Begriffe zergliedert, heißt sie auch Analytik. Verfolgt sie dabei den Zweck, die Grenzen der Leistungsfähigkeit des Verstandes zu bestimmen, heißt sie transcendentale Logik oder Analytik.

Das Denken ist etwas, das in mir vorgeht, etwas Subjektives. „Die Sonne scheint", „der Stein ist warm" sagen aus, daß diese Vorstellungen gegenwärtig in meinem Bewußtsein zusammengehören, mir zusammen gegeben sind. Sage ich dagegen: „Die Sonne erwärmt den Stein", so erhebe ich durch dieses Urteil den Anspruch, einen Vorgang außer mir, etwas Objektives beschrieben zu haben. Dieses Urteil gilt, wie ich überzeugt bin, nicht nur für mich, sondern für jedes Bewußtsein. Seine Synthese hat ja

einfach eine Verknüpfung nachgebildet, wie sie am erscheinenden Gegenstand gegeben ist. Das Urteil ist also objektiv real, für mich notwendig, aber auch für jeden andern notwendig, also allgemeingültig.

Die Frage ist, worauf diese Gültigkeit beruhe. Warum ist es objektiv wahr, daß die Sonne den Stein erwärmt? Antwort: die Sonne ist die Ursache von der Wärme des Steins. Mein Urteil beruft sich also für seine Allgültigkeit auf den Begriff der Ursache. Wie komme ich zu diesem Begriff?

Offenbar nicht durch die Anschauung. Was ich wahrnehme, ist das Leuchten der Sonne und die Wärme des Steines. Aber das Band, das sie verknüpft, das sie in das Verhältnis des Bedingten und der Bedingung zusammenbringt, das ist mir nicht in der Natur gegeben. In der reinen Anschauung auch nicht; denn ich kann mir eine Ursache nicht sinnlich vorstellen, sondern nur denken. Somit kann dieser Begriff nichts anderes sein als ein reiner Verstandesbegriff. Kant nennt einen solchen aus dem reinen Verstande stammenden Begriff Kategorie.

Unsere Urteile erhalten also den Charakter des Objektiven durch die Beziehung auf den reinen Verstandesbegriff. Aber wie ist denn das möglich? Es gibt ja gar nichts Subjektiveres als die Kategorie, da sie unserem Verstande entspringt. Wie können denn reine Begriffe zu Gesetzen oder Grundsätzen werden, nach denen Naturerscheinungen zu verknüpfen sind? Dieser Nachweis oder diese Deduktion ist die schwierigste Aufgabe der Kritik.

Zunächst gibt Kant in seiner Kategorientafel eine vollständige Übersicht über die in unserem Verstand wirksamen Stammbegriffe. Sie sollen sein: Größe, Qualität, Substanz, Ursache, Wechselwirkung, Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit. Auf die eigentümliche Art, wie er zu dieser Zahl gelangt, kann ich hier nicht eingehen. Sodann

kommt die Aufgabe, die er selbst als die schwierigste seiner Aufgaben erklärt hat.

Wie können subjektive Begriffe unsere Wahrnehmungen objektiv machen? Wären die Dinge, die uns gegeben werden, Dinge an sich, so wäre ein solcher Zusammenhang überhaupt undenkbar; ein Ding an sich ist schlechterdings unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt. Allein die Dinge, mit denen es das menschliche Bewußtsein zu tun hat, sind ja Erscheinungen. Da ist ein solcher Zusammenhang wenigstens denkbar. Raum und Zeit sind ja ebenfalls subjektiv und gelten doch für die gesamte Natur; denn sie enthalten die Bedingungen, ohne welche Empfindungen überhaupt nicht als ein „Beisammen" aufgefaßt werden können. Ebenso wird es sich mit dem Begriff verhalten. Wenn ohne Kategorie ein Ding überhaupt nicht gedacht werden kann, so wird das Ding für uns überhaupt erst möglich durch die Kategorie. Dann muß die in der Kategorie ausgesprochene Verknüpfung für die ganze Erfahrungswelt gelten, die Grundsätze des reinen Verstandes müssen zugleich Naturgesetze sein.

Was ist ein Ding? Zergliedern wir seine Vorstellung. Es ist ein einheitlicher Zusammenhang mannigfacher Empfindungen, die in einer bestimmten Weise räumlich und zeitlich geordnet sind. Und zwar ist die Ordnung dieses Zusammenhangs so, daß ihre Auffassung nicht in meinem Belieben steht. Ein Baum ist ein Ding, d. h. etwas, das zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte gegeben ist. Dieses Etwas setzt dem Eindringen in den Raum, den es erfüllt, Widerstand entgegen. Doch sind einzelne Teile beweglich, andere unbeweglich, einige rauh, andere glatt, die beweglichen erzeugen bei der Bewegung ein Geräusch, die andern nicht, einige sind grün, andere grau, einige breiten sich in der Erde aus, andere in der Luft, zwischen beiden der tragende Teil, den wir Stamm nennen; einige Teile sind das ganze Jahr, andere nur in

bestimmten Jahreszeiten gegeben usw. usw. Aber es steht nicht in meinem Belieben, die Wurzel oben, den Stamm unten zu sehen, oder die Blätter grau und den Stamm grün, oder die Äpfel im Frühling und die Blüten im Herbst usw. Die Verhältnisse der Empfindungen, die das Ding „Baum" ausmachen, ihr Beisammen, ihr Nebeneinander, Aufeinander ist unserem Anschauen in unabänderlicher Weise vorgezeichnet. Dieser Zwang ist für uns das eigentliche Kennzeichen des Objektiven: wenn ich mir in der Phantasie einen Baum vorstelle, kann ich ihn formen wie ich will; wenn ich ihn als gegebenes Ding anschaue, muß ich alles so empfinden, wie es gegeben ist.

Die Erkenntnis des Dings besteht also in der bewußten Verknüpfung dieser angeschauten Mannigfaltigkeit von Eigenschaften zu einer begrifflichen Einheit. Es leuchtet ein, daß eine solche Verbindung von Vorstellungen nur möglich ist, wenn unser Selbstbewußtsein dasselbe bleibt. Die Verbindung ist ein Vorgang, der so und so viele Zeitmomente in Anspruch nimmt. Würde in jedem dieser Augenblicke das Bewußtsein ein anderes sein, so würde jede Vorstellung einem anderen Bewußtsein angehören; das Bewußtsein des einen Augenblicks wüßte nichts von dem Bewußtsein irgend eines anderen. Die Vorstellungen könnten sich also unmöglich zu einer Einheit zusammensetzen. Bedingung der Synthese ist somit die durchgängige Einheit des Selbstbewußtseins. Kant nennt diese Fähigkeit des Bewußtseins, in der Wahrnehmung neue Vorstellungen mit bereits wahrgenommenen zu verbinden, Apperception, das Hinzuwahrnehmen. Insofern die Einheit der Apperception eine oberste Bedingung aller Erfahrung ist, für die Erfahrung also eine Grenze bedeutet, nennt sie Kant transcendental: Apperception und identisches Selbstbewußtsein ist dasselbe. Diese notwendige Einheit der Apperception ist das Band unserer Vorstellungen, ist der Grund, warum ich jede

Vorstellung als „meine“ bezeichnen kann, warum ich bei jeder das Gefühl haben kann: „ich denke“. Dieses „ich denke“ und dieses „mein“ hält die Vorstellungen zusammen und bewirkt, daß ich die erlebten als Bestandteile meines Bewußtseins wiedererkenne. Wie es nur einen Raum und eine Zeit gibt, so gibt es für uns nur eine Erfahrung, und der Grund dieser Tatsache liegt in der Einheit unseres Denkens, die auf der Identität des Bewußtseins beruht. Kant nennt daher die Apperception „das Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis“ (Fischer 367).

Das Bewußtsein ist hinsichtlich seines besonderen Inhalts abhängig von der Erfahrung und kann demnach in jedem Individuum verschieden sein. Dagegen ist das Bewußtsein hinsichtlich des begleitenden Selbstbewußtseins, dessen ganzer Inhalt durch das Wörtchen „ich“ bezeichnet ist, in jedem Individuum identisch. Die Rolle, welche das Bewußtsein „ich“ im Erkenntnisprozeß spielt, ist in jedem Individuum dieselbe. Was daher für dieses Selbstbewußtsein gilt, hat den Charakter notwendiger und allgemeiner Geltung. Für die Tätigkeit dieses Selbstbewußtseins gelten aber gewisse Regeln, die von Natur in ihm liegen. Die Erhaltung seiner Einheit beruht auf der Geltendmachung dieser Regeln. Diese sind also Bedingungen aller Erfahrung, also selbst von der Erfahrung unabhängig. Somit gelten sie für jedes Selbstbewußtsein, sind also objektiv und allgemeingültig. Diese Regeln sind enthalten in den Verstandesbegriffen oder Kategorien. Der Begriff der Ursache z. B. gilt daher, soweit die Erfahrung reicht. Und zwar die Erfahrung eines jeden Individuums. Es hängt also gar nicht vom Belieben oder der zufälligen Erfahrung eines Individuums ab, ob es die Kausalität gelten lassen will oder nicht. Damit ist aber die Kausalität genau so objektiv, als wenn sie von allen Individuen aus dem äußeren Geschehen abstrahiert worden wäre. Wenn ich also z. B. Leuchten

der Sonne und Wärme des Steins in kausale Beziehung gebracht habe, so habe ich das getan, was ich tun kann, um die Beziehung der beiden Erscheinungen hinsichtlich des Zeitverhältnisses zu objektivieren; es steht nun keinem mehr frei, zu urteilen: die Wärme sei dem Leuchten vorangegangen, ohne eine andere Kausalbeziehung nachzuweisen. Denn die Regel des reinen Bewußtseins gilt ohne Ausnahme, d. h. irgendeine Kausalbeziehung muß vorhanden sein. So ist die Kategorie Bedingung des Denkens, wie Raum und Zeit Bedingungen des Anschauens, und wie diese die Natur zu einem Nebeneinander und zu einem Nacheinander machen, so bringt nun die Kausalität in dieses Neben- und Nacheinander ein objektives Gesetz der Verknüpfung. Die Kategorie macht das bloße Beisammensein, das die Anschauung liefert, zum Zusammengehören. Sie zeigt uns die gegebenen Dinge nicht wie sie in der zufälligen Auffassung eines bestimmten Individuums zusammenhängen, sondern wie sie untereinander selbst zusammenhängen; denn so müssen sie zusammenhängen, sonst könnten sie gar nicht Gegenstände unserer Erfahrung werden. Sie können nur Gegenstände unserer Erfahrung werden, wenn sie in einem und demselben Bewußtsein vereinbar sind; vereinbar aber sind sie nur, wenn sie untereinander nach Gesetzen zusammengehören.

Jede Kategorie enthält ein solches Gesetz. In jedem Verstandesbegriff steckt ein Grundsatz des reinen Verstandes. In dem Maße, als es uns gelingt, die Erscheinungen als Darstellungen der reinen Grundsätze zu beurteilen, in dem Maße erzeugen wir Wissenschaft. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind also zugleich die allgemeinsten Naturgesetze.

So müssen wir z. B. die Zeitfolge der Erscheinungen auf Gesetze bringen können; wir müssen imstande sein zu beurteilen, ob zwei Erscheinungen nur

zufällig oder notwendig aufeinander folgen. Das Mittel hiezu liefert die Kausalität. Das Problem dieser Kausalität lautet: unter welchen Bedingungen ist die Zeitfolge unserer Wahrnehmungen objektiv?

Alle unsere Wahrnehmungen folgen sich in der Zeit. Wie läßt sich feststellen, welche Erscheinungen nicht bloß in einem bestimmten Individuum aufeinander folgen, sondern in allen Individuen in der bestimmten Ordnung aufeinander folgen müssen?

Wir nehmen sowohl die Teile eines Hauses successive wahr als die verschiedenen Orte in der Bewegung eines stromabwärts gleitenden Schiffes. Wie können wir unterscheiden, daß die Teile des Hauses zugleich da sind, die Lagen des Schiffes aber wirklich aufeinander folgen? Bei der Vorstellung des Hauses können wir den einzelnen Teilen gegenüber eine ganz beliebige Reihenfolge einschlagen, beim Schiffe nicht. Hier ist die Succession bestimmt.

Was verknüpft hier die bestimmte Lage mit dem bestimmten Zeitpunkt? Soll der Zeitpunkt einer Erscheinung bestimmt sein, so ist dies nur durch die Erscheinung im nächst früheren Zeitpunkt möglich. Wenn A nicht notwendig B vorausgeht und dieses nicht notwendig auf A folgt, so hat keine der beiden Erscheinungen einen bestimmten Zeitpunkt. Wenn eine Erscheinung einer anderen notwendig vorhergeht und nicht sein kann, ohne daß diese ihr folgt, so ist diese Folge kausal bestimmt, sie ist die Wirkung einer Ursache. Also die Kategorie der Kausalität gibt die einzige Möglichkeit, den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen. Dieser Begriff nimmt der Zeitfolge die Zufälligkeit unserer Wahrnehmung und macht sie objektiv. In der objektiven Zeitfolge ist die Succession als solche kausal bedingt, und da die Ursache selbst zu einem bestimmten Zeitpunkt eingetreten ist, muß auch sie kausal bedingt sein, und so entsteht die Kausalreihe, deren

spätere Glieder die notwendigen Folgen der früheren sind. So enthält also die Kategorie der Kausalität den Grundsatz: Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt. In der zweiten Ausgabe hat ihn Kant so formuliert: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung.

In analoger Weise entwickelt nun Kant auch die Gesetze der übrigen Kategorien.

An die Geltung dieser Grundsätze glauben wir also nicht, weil wir sie in der Erfahrung bestätigt finden, sondern a priori, weil wir einsehen, daß ohne sie keine Erfahrung, keine Wissenschaft möglich wäre. Sie sind Bedingungen der Wissenschaft. Und wenn wir auch auf die Wissenschaft verzichten, Mathematik und Naturwissenschaft als bloße empirische, zufällig erlebte Regelmäßigkeiten betrachten wollten, so müssen wir wissen, daß wir damit zugleich auch die Einheit unseres Bewußtseins aufheben. Denn diese bewährt sich nicht im gewöhnlichen Denken, sondern nur im Erkennen. Die Grundsätze sind also auch Bedingungen der Einheit unseres Bewußtseins. Zwischen Wachen und Träumen können wir nur durch die Wissenschaft unterscheiden.

---

15. Die Idee.

Die Grundsätze, deren Natur wir am Beispiel der Kausalität kennen gelernt, machen also unsere Erfahrung objektiv. Allerdings sind Raum und Zeit subjektive Formen. Die Grundsätze aber sagen, daß das, was in Raum und Zeit erscheint, Regeln unterworfen sei, die für jedes Bewußtsein gelten. Was aber für jedes Bewußtsein gilt, ist objektiv.

Da alle Erscheinungen in Raum und Zeit fallen, gelten diese Gesetze von allen Erscheinungen. Da uns nichts gegeben wird, was nicht die Form Raum und Zeit hat, so können sie auch von nichts gelten, was unabhängig von Raum und Zeit ist. Sie begründen also die Wissenschaft, aber schränken sie zugleich ein auf die Erscheinungen in Raum und Zeit. Das Wissen ist also nunmehr auf die Erfahrung beschränkt, wenn wir unter Erfahrung den Inbegriff dessen verstehen, was in Raum und Zeit gegeben werden kann. Es gibt eine Allgültigkeit und Notwendigkeit von Urteilen, die Ansprüche von Mathematik und Naturwissenschaft sind gerechtfertigt; aber diese Allgültigkeit und Notwendigkeit reichen nur bis an die Grenze der Erfahrung. Gegenstände, welche nicht erscheinen, d. h. außerhalb von Raum und Zeit liegen, sind unerkennbar.

Es gibt also keine Metaphysik im alten Sinn. Sie gab sich als eine Tatsache wie Mathematik und Naturwissenschaft; aber die Ansprüche dieser letzteren erwiesen sich vor der Kritik als begründet, die jener als unbegründet. Aber das haben schon viele vor Kant behauptet und die Metaphysik mit ihren Ansprüchen hat darum nicht aufgehört zu existieren und der Menschheit Arbeitskräfte zu entziehen. Daher beschließt Kant, diese Grundlosigkeit in

einer Weise klarzulegen, daß jene endgültig als illegitime Herrscherin erscheint und jede Gewalt verliert. Dabei will Kant nicht behaupten, daß die vermeintliche Wissenschaft der Metaphysik auf Täuschung ausgegangen. Vielmehr war sie selbst ein Opfer der Täuschung, und zwar einer Täuschung, die als solche offenbar schwer zu erkennen war, sonst wäre sie nicht von so langem und festem Bestand gewesen. Diese Enthüllung hält Kant nun für die zweite Hauptaufgabe der Kritik.

Eine so eingewurzelte Täuschung kann nur im Mechanismus unseres Erkennens begründet liegen. Alles, was uns in Wirklichkeit gegeben werden kann, wird uns durch die Sinne gegeben, daran läßt sich nicht zweifeln. Aber die Kritik selbst hat ja gezeigt, daß zu der Funktion der Sinnlichkeit im Erkennen die der Verstandesbegriffe hinzukommt; diese aber entspringen nicht in der Sinnlichkeit. Indem wir die Erscheinungen mit Hilfe dieser Begriffe vorstellen, werden sie zu Objekten, Dingen. Die Verstandesbegriffe stellen also, indem sie den durch die Sinne gelieferten Stoff in sich aufnehmen, *Dinge* vor. Wenn sie nun auch dann Dinge vorstellen, wenn kein sinnlicher Stoff gegeben ist, dann allerdings kann die Täuschung entstehen, daß auch *nichtsinnliche Dinge* vorstellbar sind. So gerät dann die Metaphysik in den Irrtum, bloß gedachte Dinge als *erkannte* anzusehen, obwohl ihnen die Grundbedingung der Erkenntnis, die Anschauung, fehlt. Und so glaubt sie in ihrem Gedankending das *Ding an sich* zu erkennen. Diesem Ding an sich gegenüber wird dann die Erscheinung zu seiner Wirkung im sinnlichen Bewußtsein. Das Objekt der sinnlichen und der begrifflichen Vorstellung wäre also ein und dasselbe, nur die Art des Vorstellens verschieden. Diese Täuschung wird bestehen, solange man sich nicht zu klarem und deutlichem Bewußtsein bringt, daß Denken nicht Erkennen ist.

Denken wird zum Erkennen durch die Anschauung. Wir erkennen das Gegebene als Größe, indem wir es räumlich anschauen, als etwas Wirkliches, indem wir es empfinden, als Substanz, indem wir es als etwas Beharrliches wahrnehmen, als Ursache, indem wir sein Zeitverhältnis zu anderem bestimmen. Diese Begriffe brauchen wir alle, um ein Ding vorzustellen. Um ein Ding an sich zu erkennen, müßten wir nun eine Größe unabhängig vom Raum, eine Wirklichkeit unabhängig vom Empfinden, Beharren und Veränderung unabhängig von der Zeitanschauung vorstellen. In dieser Unabhängigkeit vom Anschauen haben aber die Kategorien gar keinen Sinn für uns. Warum das so, ist nicht weiter zu erklären. Unser Bewußtsein ist nun einmal so eingerichtet: unsere Begriffe sagen uns nur etwas, wenn sie Begriffe von etwas Gegebenem sind. Gegeben aber wird uns kein Stoff als durch die Sinnlichkeit. Der Begriff des Dinges an sich kann uns also schlechterdings nichts sagen. Er hat keine andere Bedeutung für uns, als die Grenze unserer Erfahrung zu bezeichnen. Wegen dieser Funktion als Grenzbegriff nennt ihn Kant transcendent. Er bezeichnet den Horizont unserer Erkenntnis. So kann er uns sogar gute Dienste leisten. Indem wir uns Dinge an sich denken, bringen wir uns zum Bewußtsein, daß die Dinge unserer Erkenntnis bloße Erscheinungen sind. Indem wir so alles Denkbare einteilen in Erscheinungen und Dinge an sich, beschränken wir zugleich die Wissenschaft auf das Gebiet der Phänomene. Die Metaphysik wollte die Wissenschaft der Dinge an sich sein; jetzt zeigt sich, daß ihr Stoff jenseits der Grenze liegt, wo die Wissenschaft aufhört. Metaphysik wäre möglich, wenn die Dinge an sich Gegenstände wären. Aber alle Gegenstände sind Erscheinungen, daher gibt es keine Metaphysik.

Aber wenn wir auch die Grenzen der Erfahrung nicht überschreiten können, so ist es doch schon etwas, wenn

wir sie zu erreichen vermögen. „Der Fisch im Teiche kann nur im Wasser schwimmen, nicht in der Erde, aber er kann doch mit dem Kopf gegen Boden und Wände stoßen" (Lange). Können wir nicht z. B. mit Hilfe des Kausalgesetzes das Feld der Erfahrung rückwärts durchmessen und an der Kette der Bedingungen zu einer ersten Ursache, zu einem Unbedingten gelangen? Und führt uns nicht auch der Weg vorwärts, gegen die letzte Wirkung hin, an die Grenze der Erfahrung?

In diesem Ausblick leuchtet der Schein des Dings an sich von neuem auf. Wie in der Natur parallele Linien sich im Horizont zu treffen scheinen, so scheinen unserem Bewußtsein die Kausalreihen die Grenze der Erfahrung zu treffen. Und der Schein bleibt, obwohl wir wissen, daß Raum und Zeit unendlich sind und die Grenze der Erfahrung nur am Ende von Raum und Zeit liegen kann. Gerade wie uns der ins Wasser gehaltene Stab gebrochen erscheint, trotzdem wir wissen, daß er ganz ist.

Aber dieser Schein spielt nun doch eine positive Rolle im Mechanismus unseres Erkennens. Der Gedanke des Unbedingten richtet den forschenden Blick der Vernunft immer wieder hinaus über das Gegebene; er mahnt sie an die Unendlichkeit der zu ergründenden Zusammenhänge, verbietet ihr, sich bei irgendeinem erreichten Ziel als letztem zu beruhigen. Dieser Grenzbegriff enthält also gleichsam ein Soll, ein Gebot für die Vernunft, das ihr beständig vorschwebt, so oft sie rasten will. In diesem Soll gibt sich der Vernunft gleichsam der letzte Zweck zu erkennen, den sie sich selbst setzen muß. Dieser Vernunftzweck ist nun nicht mehr Vorstellung eines Dings, sondern nur noch einer Richtungslinie, der sie zu folgen, eines fernen, sich immer wieder hinausziehenden Punktes, dem sie sich zu nähern hat. Diese Begriffe des Unbedingten nennt Kant im Anschluß an Platon Idee. Die platonischen Ideen sind die ewigen Musterbilder aller

Dinge, die sie nur unvollkommen nachbilden; sie sind auch Vorbilder alles ethischen Handelns. In ähnlichem Sinne ist nun für Kant die Idee gleichsam das Musterbild der vollendeten Wissenschaft, welches von keiner Erfahrung erreicht wird. Und indem die Idee der Vernunft gegenüber ein Soll verkündet, das sie zu bestimmtem Handeln spornt, gewinnt sie auch bei Kant eine ethische Bedeutung. Dieser Gedanke des Soll bildet den Unterschied zwischen Kategorie und Idee: in der Natur gibt es nur ein Sein, kein Soll. Wir können zu keiner Naturerscheinung sagen, sie soll nicht sein. Das Soll gilt nur für die Vernunft: wir müssen und dürfen von jeder Handlung der Vernunft sagen, sie soll nicht sein, wenn sie dem Sittengesetz widerstreitet. Hier zeigt sich schon, wie sich bei Kant das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Ethik gestalten wird.

Die alte Metaphysik verfiel der Täuschung, indem sie den Schein der Idee für ein wirkliches Objekt nahm. Wir retten aus der alten Metaphysik alles, was noch Wert hat, indem wir die Idee festhalten als ein subjektives Gebot für den Fortschritt der Vernunft.

Übrigens muß man sich auch auf dem kritischen Standpunkt immer wieder hüten, der metaphysichen Täuschung zu verfallen. Denn die Sprache verleitet immer wieder dazu. Wir sprechen von den Grenzen der Erfahrung; vielleicht kann sich da unvermerkt der Gedanke einschleichen, daß die Erfahrung wirkliche Grenzen hat, gerade wie man von der Grenze der Zahlenreihe spricht, deren Wesen ja in der Grenzenlosigkeit besteht. Die Erfahrung ist ja unbegrenzt wie Raum und Zeit, und in dieser Unbegrenztheit der Erfahrung besteht ja eben die Grenze der Vernunft. Die Antwort auf die Frage: warum hat die Vernunft Grenzen? lautet also: weil die Erfahrung unbegrenzt ist, weil wir sie also nicht transcendieren können. Kein Fortschritt der Erfahrung kann uns an die Erfahrungsgrenze, d. h. zu einem Unbedingten führen.

Wollten wir uns eine Grenze als objektiv gegeben vorstellen, so könnte das nur in Raum und Zeit geschehen, d. h. als eine Erscheinung. Diese Erscheinung hielten die Metaphysiker für das Ding an sich, sie meinten das Ding an sich greifen zu können, wie die Kinder den Himmel. Die Verwandlung vollzogen sie durch einen Schluß: wenn ein bedingtes Dasein gegeben ist, so müssen auch alle Bedingungen desselben gegeben sein. Diese Bedingungen wären nicht alle, wenn nicht ihre Reihe vollendet, wenn also nicht auch das oberste Glied gegeben wäre. Folglich ist auch das Unbedingte gegeben. Die Logik hat gegen diesen Schluß nichts einzuwenden. Mit dem Bedingten ist in der Tat das Unbedingte gegeben; aber es ist gegeben als Begriff. Zum Begriff des Bedingten gehört als logische Ergänzung notwendig der Begriff des Unbedingten. Aber was logisch gegeben, ist darum noch nicht objektiv gegeben. Dazu müßte es in der Anschauung gegeben sein. Allein, was in der Anschauung gegeben ist, ist durchweg bedingt. Darum ist der Schluß der Metaphysik, soweit er nicht bloß aufs Denken, sondern auch aufs Erkennen gehen will, falsch. Im kritischen Sinne darf man schließen: wenn das bedingte Dasein als Erscheinung gegeben ist, so ist das Unbedingte als Idee gegeben, die nie Erscheinung werden kann. Auf diesen Schluß läßt sich keine Metaphysik gründen. Im kritischen Sinne kann man ferner schließen: wenn das bedingte Dasein als Erscheinung gegeben ist, so sind auch seine Bedingungen als Erscheinungen gegeben, aber weil diese Bedingungen Erscheinungen sind, so ist ihre Reihe niemals als vollendet gegeben. Dieser Schluß verneint die Möglichkeit der Metaphysik (Fischer, 435).

Die Metaphysik hat in der Tat so viele Zweige übersinnlicher Wissenschaft getrieben, als es Arten des Unbedingten oder Ideen gibt. Es muß aber so viele Arten des Unbedingten geben, als Arten des bedingten

Daseins; denn von diesem wird ja auf jenes geschlossen. Das bedingte Dasein ist aber in dreifacher Weise gegeben: als innere Natur (Dasein in uns), als äußere Natur (Dasein außer uns), endlich muß nicht nur das Dasein, sondern auch seine Gesetzmäßigkeit bedingt sein. So muß also geschlossen werden auf die Idee eines Unbedingten in uns, außer uns und eines Unbedingten der Gesetzmäßigkeit überhaupt. Das in uns ist das subjektive Unbedingte, das unbedingte Subjekt, das allen inneren Erscheinungen zugrunde liegt: die Seele. Das außer uns das objektiv Unbedingte, das vollendete Objekt, der vollendete Inbegriff aller äußeren Erscheinungen: die Natur als Ganzes oder die Welt. Das Unbedingte aller Gesetzmäßigkeit überhaupt ist die absolute Intelligenz oder Gott. Wir haben also psychologische, kosmologische und theologische Ideen. Diese Ideen spielen ihre gute Rolle im Prozeß unserer Vernunft. Die Metaphysik aber hat aus ihnen auf die Erkennbarkeit der Seele, des Weltganzen und Gottes geschlossen. So entstand die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie. Die Kritik hat nun die Aufgabe, den wissenschaftlichen Schein dieser Lehren aufzuzeigen, indem sie die Fehlschlüsse einer jeden nachweist. Ist jede einzelne dieser Lehren als unwissenschaftlich dargetan, so ist damit die Metaphysik im alten Sinne vernichtet.

Dieses Geschäft unternimmt die transcendentale Dialektik. Unter Dialektik versteht Kant die Logik des Scheins oder den Mißbrauch der Logik zur Hervorbringung vermeintlicher objektiver Behauptungen, unter transcendentaler Dialektik die Kritik dieses Mißbrauchs.

Zunächst nimmt er die Psychologie in Angriff. Man hatte die Seele zu einem Ding gemacht und ihr trotzdem Stofflosigkeit zugesprochen; sie sei eine einfache und unvergängliche Substanz, die eine einheitliche, geistige Persönlichkeit bilde, ein raumloses, denkendes, unsterb-

liches Wesen. Also eine ganze Reihe von Erkenntnissen über die Seele. Alle diese Sätze erklärt Kant für erschlichen. Die ganze Erfahrung, aus der sie abgeleitet sind, ist das Bewußtsein „ich denke". Aber diese Erfahrung ist gar keine Anschauung, nicht einmal ein Begriff; sondern das bloße Bewußtsein, daß die gegebenen Vorstellungen mein sind, eine innere Handlung, die alle Vorstellungen auf dasselbe Zentrum „ich" bezieht. Wir würden heute sagen, es sei ein bloßes Gefühl, eine Art Lokalgefühl, welches bewirkt, daß ich die Vorstellungen nicht einem anderen, sondern mir zuschreibe. Dieses Gefühl nun nimmt die Phychologie als ein Ding, sie objektiviert dieses Subjektbewußtsein und macht es zum Gegenstand der Erfahrung. Sie wendet also die Kategorien auf die Seele an, wie wenn sie als Anschauung gegeben wäre. Das macht alle diese Sätze zu Fehlschlüssen. So hat der Schluß auf die Unsterblichkeit keinen anderen Grund als den, daß ich mir das geistige Sein abgesondert vom körperlichen denken kann. Daraus folgt aber nicht die Notwendigkeit, ja nicht einmal die Möglichkeit einer wirklich abgesonderten Fortdauer. Denn von dieser kann ich mir nicht die mindeste Anschauung machen. „So verschwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntnis, soweit es der spekulativen Philosophie verdankt werden soll, in getäuschte Erwartung; wobei gleichwohl die Strenge der Kritik dadurch, daß sie zugleich die Unmöglichkeit beweiset, von einem Gegenstande der Erfahrung über die Erfahrungsgrenze hinaus etwas dogmatisch auszumachen, der Vernunft ... den ihr nicht unwichtigen Dienst tut, sie ebensowohl wider alle möglichen Behauptungen des Gegenteils in Sicherheit zu stellen" (Kritik, Reclam, 697). Aus denselben Gründen, aus denen wir die Unsterblichkeit nicht beweisen können, ist es auch unmöglich, sie zu widerlegen.

Überhaupt ist das nicht Sache der Wissenschaft, sondern des Glaubens. Tatsächlich hat ja auch der spekulative Beweis auf die gemeine Menschenvernunft gar keinen Einfluß haben können. „Er ist so auf eine Haaresspitze gestellt, daß selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgibt, worauf etwas gebaut werden könnte" (698).

So bleibt von der ganzen psychologischen Metaphysik nichts anderes übrig als die Idee von der Seele und ihren Eigenschaften. Diese Idee aber kann, wenn sie als solche betrachtet wird, unserem Denken gute Dienste leisten. Sie ist ihm eine stete Erinnerung, daß es sich bei der Seele um Eigenschaften handelt, welche wir niemals durch unsere physischen Begriffe vorstellen können. So bewahrt sie es, sich dem seelenlosen Materialismus in den Schoß zu werfen. Sie bewahrt uns ferner davor, Zeit und Kraft herumschwärmend in spiritualistischen Spekulationen zu verlieren, die uns keine Erkenntnis zu liefern vermögen. Der Terminus „Idee" bedeutet für unsere Vernunft die Weigerung, auf die neugierigen, über dieses Leben hinausreichenden Fragen Antwort zu geben, und diese Weigerung enthält zugleich den Hinweis auf den anderen Zusammenhang, in welchem solche Fragen berechtigt sind. Der Mensch ist nicht nur zum Wissen, sondern auch zum Handeln bestimmt, nicht nur für das theoretische, sondern auch für das praktische Dasein. Für das Handeln aber kann er seine Grundsätze nicht aus der Erfahrung nehmen, sie haben eine „höhere" Abstammung. Er kann sein Verhalten nicht so bestimmen, als ob es nur für dieses kurze Leben Bedeutung habe, wir müssen leben, als ob wir unsterblich seien. Wir können an die Unsterblichkeit glauben; die Kritik der Vernunft schützt auch den Glauben vor dogmatischen Angriffen. Aber es ist ganz gleichgültig,

ob wir daran glauben oder nicht, wenn wir nur so handeln, als ob wir daran glaubten. Das gibt nun einen ganz deutlichen Begriff von Kants Ethik. Die Erfahrung soll rein bleiben von allem Übersinnlichen; das moralische Bewußtsein soll frei bleiben von aller Erfahrung. Die Grundsätze unseres Handelns sollen wir nicht durch die Beobachtung anderer Geschöpfe und anderer Zeiten gewinnen, sondern indem wir lediglich auf die Stimme der Vernunft hören, die zu jedem, auch dem schlichtesten Gemüte spricht. Wir wollen doch in unserem Handeln fortschreiten, uns über den bloßen Mechanismus des Lebens, den Naturtrieb, das animalische Gebundensein erheben. Das können wir aber nicht besser tun, als indem wir uns die Idee machen von einer unerkennbaren, übersinnlichen Welt, in welcher allen Bürgern ein Handeln möglich sei unter der Idee der Unsterblichkeit. Indem wir so handeln, als ob wir Bürger dieser Welt wären, heben wir die tatsächliche Erfahrung gegen das Ideal empor.

Es ist begreiflich, daß dieser Umsturz der Psychologie einen revolutionären Eindruck machte, er macht ihn auch heute noch, wie denn die Kantische Philosophie von allen Parteien gefürchtet wird, die sich auf Dogmen stützen, kirchliche oder antikirchliche. Der beste Beweis ist, daß die Philosophieprofessuren nur zum kleinsten Teil mit Kantianern besetzt sind.

Noch mehr aber erschien nun Kant als Zermalmer in seiner Kritik der Theologie als Wissenschaft. Hatte er in der vorkritischen Schrift noch einen Beweisgrund für das Dasein Gottes gelten lassen, so stellt er nun auch diesen als Täuschung hin. Jener Beweis war der physikotheologische. Kant bezeichnet ihn als den ältesten, klarsten und der gewöhnlichen Vernunft angemessensten. Er schließt von der Anordnung und Beschaffenheit der Dinge dieser Welt auf das Dasein eines höchsten Wesens. Überall sehen wir Zweckmäßigkeit; aber diese ist doch der Natur

als solcher fremd, sie ist vom Standpunkt der Natur aus zufällig. Also muß eine notwendige, mit Weisheit und Intelligenz wirkende Ursache dieser Zweckmäßigkeit vorhanden sein. „Die gegenwärtige Welt“, sagt Kant (488), „eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen,“ daß selbst nach unseren geringen Kenntnissen alle Sprache, so unabsehlich große Wunder zu schildern, ihre Kraft verliert, so daß sich unser Urteil vom Ganzen in sprachloses Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, eine Regelmäßigkeit im Entstehen und Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weiset er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als seiner Ursache, welche dann wieder dieselbe Nachfrage nötig macht, so, daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte. Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende Gründe unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, hingerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben (489).

Aber trotz alledem hat eben dieser Gedankengang

keine beweisende Kraft. Gesetzt, es bedürfe außer den Naturgesetzen einer besonderen formgebenden Ursache zur Erklärung der Dinge, warum muß diese Ursache einheitlich, warum intelligent sein? Warum können die blind wirkenden Kräfte der Natur diese Ordnung nicht selbst hervorbringen? Sie kann es so wenig, sagt der Beweis, als unsere Häuser, Schiffe, Uhren sich selbst gemacht haben. Diese Werke beweisen die Hand des Künstlers, der sie ausgeführt. So ist die Natur ein Kunstwerk, das auf einen Künstler außer sich hinweist. Der Beweis gründet sich also auf einen Schluß aus der Analogie der technischen und der natürlichen Werke. Ein Analogieschluß kann aber auch im günstigsten Falle die Sache nur wahrscheinlich machen, aber nicht gewiß. Der Beweis behauptet, daß zu den zweckmäßigen Wirkungen in der Natur Gott allein die proportionale Ursache sein könne. Wer will aber die Proportion zwischen Ursache und Wirkung bestimmen, wer messen, wie groß ihre Macht und Weisheit sein müsse, damit sie den vorhandenen Wirkungen entspreche? Zu sagen, daß sie sehr groß und erhaben sein müsse, wäre ein ganz unbestimmter Ausdruck. Bezeichnet man sie aber als absolute Allmacht und Weisheit, so ist sie zwar genau bestimmt, aber von einer Proportion zwischen Ursache und Wirkung kann dann nicht mehr die Rede sein. Auch kann die Notwendigkeit dieser Ursache nicht einleuchtend gemacht werden, denn es läßt sich eben nicht beweisen, daß die Harmonie der Dinge nicht in der Natur selbst begründet sein könne.

Außerdem müßte die absolute Weisheit auch absolute Zweckmäßigkeit bewirken. Nun finden wir aber diese in der Natur keineswegs. Neben den teleologischen Wundern findet sich eine Grausamkeit der Naturwirkungen, die wir nicht ohne weiteres auf einen allgütigen Urheber zurückführen können. Wir sehen das Gewordene wieder vergehen, wie Welten, die sich gebildet, wieder vernichtet werden,

wie der Bestand der einen Geschöpfe auf dem Untergang der andern beruht, wie der Mensch trotz all seiner technischen Macht ein Spielball der Naturgewalten geblieben, wie Schmerz und Schuld ihm sein Dasein zur Pein machen. So sieht sich die Theologie zur Hilfshypothese genötigt, daß die Ratschläge Gottes unerforschlich seien und daß der Schein der Unzweckmäßigkeit nur dem Mangel unseres Wissens entspringe. Allein diese Hypothese hat wenig Einfluß auf unseren Glauben gegenüber dem Weltschmerz, der aus den sinnlichen Erlebnissen entspringt. Sie setzt einen Geist als Ursache, der dem unsrigen nicht gleicht und den wir daher nicht begreifen, und in welchem Mangel an Mitleid einen unlösbaren Widerspruch zu bilden scheint mit der vorausgesetzten Allgüte.

Trotz dieses Scheiterns enthält aber auch diese metaphysische Spekulation ein brauchbares Ergebnis. Wir geben den Gottesbegriff auf als Begriff von einem Gegenstande der Wissenschaft und behalten ihn bei als Idee. Die Idee einer allerhöchsten Vernunft aber leitet uns an, auch die zweckmäßige Einheit der Dinge in Betracht zu ziehen. Dieses Forschen nach der teleologischen Einheit der Natur kann niemals schaden, wenn wir uns in kritischer Weise bewußt bleiben, daß die Zweckmäßigkeit nur ein subjektiver Standpunkt, daß die teleologische Verknüpfung nur in unserem Geiste, nicht in der Natur stattfindet. Wenn wir in Ansehung der Gestalt der Erde, der Gebirge, Meere usw. lauter weise Absichten eines Urhebers zum voraus annehmen, können wir eine Menge nützlicher Entdeckungen machen. Selbst ein Irrtum kann da nicht schaden. Es kann sich höchstens gelegentlich ergeben, daß, wo wir einen teleologischen Zusammenhang erwarteten, ein bloß mechanischer vorhanden ist. Aber das tut der Wissenschaft keinen Eintrag, da wir ja jenen nicht als wissenschaftlichen ausgaben. Die Physiologie erweitert ihre Kenntnis des Organismus durch die

Annahme, jedes tierische Organ habe einen Zweck, und sie darf es tun, wenn sie diese Annahme nur als leitenden Grundsatz für die Untersuchung betrachtet und den Zweck nicht als wirkliche Ursache an die Stelle der mechanischen setzt (533). Es beeinträchtigt unsere wissenschaftliche Erklärung nicht, wenn wir die Dinge zwar aus natürlichen Gründen herleiten, zugleich aber so betrachten, als ob sie von einer göttlichen Intelligenz stammten.

Die Teleologie ist zugleich technische Naturbetrachtung: indem sie den Mensch als Endzweck auffaßt, wird sie zu der Auffassung der Natur geführt als des Inbegriffs der Mittel, diesem Zweck zu dienen, somit zur technischen Erforschung der Natur. Zugleich aber bewahrt die Idee vor dem kleinlich menschlichen Gebrauch des Zweckbegriffs, wonach die Nasen für die Zwicker und die Gummibäume für die Pneumas bestimmt wären. Sie nimmt nicht derartige Absichten im Einzelnen an, sondern betrachtet die Naturgesetzlichkeit als Ganzes im Lichte des Zwecks.

Für die Wissenschaft bleibt also das höchste Wesen ein bloßes Ideal, aber ein fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt. Seine objektive Realität kann zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden. Vielleicht läßt sich ihm eine subjektive Realität auf ethischem Gebiete nachweisen. Das würde dann eine bessere Theologie sein als die alte, die fortwährend durch die Sinnlichkeit getäuscht und mit ihren eigenen Ideen in Widerspruch war. Die Rechte einer solchen Theologie werden durch keine Vernunftkritik verkümmert (501).

16. Die Freiheit.

Wir haben noch die Welt der äußeren Erscheinungen, die N a t u r zu betrachten. Auch sie weist auf ein Unbedingtes, auch hier gilt der Schluß: wenn eine Erscheinung gegeben ist, so auch die vollständige Reihe ihrer Bedingungen. Nun ist die Erscheinung gegeben, also auch die Welt als deren Bedingung.

Nun ist das Dasein der Erscheinungen in verschiedener Weise bedingt. Die Erscheinungen sind Anschauungen im Raum, also ausgedehnt; sie sind wahrnehmbar im Raum, der Empfindung gegeben, sind Stoff. Sie erscheinen uns im Wechsel der Vorgänge in der Natur als Wirkungen. Da alle Wirkungen gesetzmäßig durch Ursachen bestimmt sind, erscheinen sie für unser Bewußtsein als notwendig. So erscheint jeder Gegenstand der Erfahrung von diesen v i e r G e s i c h t s p u n k t e n aus als bedingt. Er ist bedingt als Größe, als Materie, als Wirkung in der N a t u r, als Wirkung auf unser B e w u ß t s e i n.

Jede R a u m g r ö ß e ist bedingt durch die angrenzenden Raumteile und diese wieder durch ihre Umfassung usw. usw. So ist also jede Raumgröße bedingt durch den Raum als Ganzes. Jeder Gegenstand der Erfahrung ist somit bestimmt durch das Weltganze. Ebenso verhält es sich mit der Zeit. Das Unbedingte, das sich also vom ersten kosmologischen Gesichtspunkt aus ergibt, ist die I d e e v o n d e r W e l t g r ö ß e a l s e i n e s G a n z e n.

Als S t o f f ist jeder Gegenstand der Erfahrung zusammengesetzt. Was zusammengesetzt ist, ist teilbar. Ohne seine Bestandteile kann ein Ding nicht existieren. Die Bestandteile sind also Bedingungen des Objekts. Voll-

ständige Reihe der Bedingungen sind in diesem Fall alle Bestandteile. Alle sind dann gefunden, wenn die letzten gefunden sind. So kommt man zur zweiten kosmologischen Idee von den einfachen Bestandteilen der Dinge dieser Welt.

Jede Wirkung ist bedingt durch eine Ursache und diese wieder durch eine Ursache usw. usw. Vollständig ist diese Reihe nur, wenn wir alle Ursachen kennen. Alle Ursachen kennen wir nur, wenn wir auch die letzte, von keiner weiteren Bedingung mehr abhängige kennen. Eine Ursache, die von keiner andern mehr abhängig ist, ist frei. So ist die dritte kosmologische Idee die der Freiheit.

Das Bewußtsein der Notwendigkeit entsteht in uns dann, wenn wir bei der Beurteilung der Naturerscheinungen eine gesetzmäßige Abhängigkeit wahrnehmen. Jede Abhängigkeit setzt aber eine weitere voraus usw. usw., bis wir unser Urteil an ein Dasein knüpfen können, das selbst von keinem andern abhängig ist. Ein solches Dasein ist ein schlechthin notwendiges Wesen. So ergibt sich die vierte kosmologische Idee eines absolut notwendigen Wesens als Ursache der Welt.

Die alte Metaphysik nun sah diese Ideen nicht als solche an, sondern nahm sie für Gegenstände der Erfahrung. So entstand die Scheinwissenschaft der rationalen Kosmologie. Eine Wissenschaft ist bloßer Schein, wenn sich ergibt, daß sie trotz der formalen Strenge ihrer Beweise Widersprüche enthält. Daher unternimmt Kant zu beweisen, daß die Vernunft durch die kosmologischen Lehrsätze in Widerstreit mit sich selbst gerät. Jedem ihrer Lehrsätze läßt sich ein anderer gegenüberstellen, der sein kontradiktorisches Gegenteil enthält.

Die beiden Sätze, von denen also der eine bejaht, was der andere verneint, lassen sich mit gleicher Strenge beweisen. Einen solchen Widerstreit zweier bewiesener

Sätze nennt Kant Antinomie (Widerstreit von Gesetzen). Mit dem Nachweis der Antinomien ist zugleich die Unmöglichkeit der reinen Kosmologie dargetan.

Dieser Widerstreit ist nicht schwer zu entdecken. Die Kosmologie hält Ideen für Gegenstände der Erkenntnis. Was Gegenstand der Erkenntnis ist, muß gegeben sein. Daher beweist die Kosmologie, daß die den Ideen entsprechenden Objekte gegeben sind. Aber Kant zeigt ihr, daß sie genau so richtig das Gegenteil beweisen konnte. Jedem ihrer Fundamentalsätze stellt er den Gegensatz gegenüber. So enstehen die vier Antinomien: 1. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen. — Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung des Raumes als der Zeit unendlich. 2. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts als das Einfache. — Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben. 3. Die Kausalität nach den Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig. — Es gibt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. 4. Zur Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist. — Es existiert kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache. — Antinomie ist vorhanden, wenn in der Tat Satz und Gegensatz mit gleicher Strenge bewiesen werden können. In diesem Falle ist dann also die Kosmologie unmöglich.

Wir wollen Kants Verfahren nur an einem Beispiel, an der Antinomie der Kausalität betrachten. Der Satz behauptet, daß man neben der Kausalität der Natur-

gesetze auch eine durch Freiheit annehmen müsse. Diesen beweist Kant so: man nehme an, es gebe keine andere Kausalität als nach den Gesetzen der Natur, so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Dieser vorige Zustand ist aber selbst etwas, was geschehen ist. Denn würde er jederzeit gewesen sein, so wäre ja auch seine Folge nicht erst entstanden, sondern jederzeit gewesen. Dieses zweite Geschehen setzt aber ein noch älteres drittes voraus usw. Wenn also alles nach bloßen Naturgesetzen geschieht, so gibt es jederzeit nur einen abhängigen Anfang, niemals einen ersten. Also gibt es auch keine vollständige Reihe der voneinander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber gerade darin das Naturgesetz, daß ohne hinreichend bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht unsere Annahme der unbeschränkten Allgemeinheit des Naturgesetzes. Demnach muß noch eine Kausalität angenommen werdeu, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon wiederum durch eine andere Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei. Das heißt, es muß eine Ursache geben, die das Vermögen besitzt, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen. Ein solches Vermögen aber heißt Freiheit. Somit ist unser Satz bewiesen.

Der Gegensatz behauptet, es gebe keine Freiheit und alles in der Welt geschehe lediglich nach Naturgesetzen. Wieder führt Kant den Beweis indirekt. Man nehme an, es gebe Freiheit, vermöge deren ein Zustand und mithin auch die Reihe seiner Folgen schlechthin angefangen werden könnte. Dann muß eine solche freie Handlung jedesmal selbst schlechthin angefangen haben. Nun setzt aber jeder Anfang einer Handlung einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus. Ein schlechthin erster Anfang der Handlung setzt einen Zustand voraus, der mit dem vorhergehenden Zustand eben derselben Ursache keinen

Kausalzusammenhang hat. Also widerspricht die Freiheit dem Kausalgesetze und würde eine solche Verbindung successiver Zustände bewirken, bei welcher wir gar nicht mehr bestimmen könnten, was objektiv und was subjektiv wäre. Denn diese Bestimmung ist nur möglich durch den Nachweis des Kausalzusammenhangs. Freiheit macht also Erkenntnis unmöglich. Also kann sie niemals erkannt werden. Mithin ist sie ein leeres Gedankending. Sie verheißt zwar dem forschenden Verstande Ruhe in der Kette der Ursachen, indem sie ihn zu einer unbedingten Kausalität führt. Allein da diese Kausalität blind ist, reißt sie den Leitfaden der Regeln ab, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist. Also gilt unser Gegensatz, daß es nur naturgesetzliche Kausalität gebe.

In ähnlicher Weise stellt Kant auch die anderen drei Antinomien dar. Damit ist bewiesen, daß die Vernunft in der Kosmologie sich selbst widerspricht. Dieser Widerstreit muß aufgelöst werden, und wenn damit auch die Kosmologie aufgelöst wird. Denn sonst würde sich ja die Vernunft selbst aufheben, als ein Vermögen, die Gedanken in widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen. Satz und Gegensatz können nicht beide wahr sein. Aber wer soll nun entscheiden, welcher gilt? Offenbar gibt es außer der Vernunft keinen Richter.

Bei dieser Entscheidung ist es nun höchst wichtig, daß keine andern als die rein logischen Beweggründe eine Rolle spielen. In der Tat handelt es sich für die Vernunft um wichtige Interessen. Das praktische Interesse stimmt für die Thesen und gegen die Antithesen; denn ohne Freiheit gibt es kein sittliches Handeln. Ferner hat die Vernunft auch ein „architektonisches“ Interesse an den Thesen; denn nur durch das Unbedingte kann die Vernunft hoffen, das Gebäude der Wissenschaft zu einer Einheit zu vollenden. Endlich ist die Erkenntnis des Unbedingten

keine mühselige Forschung, sondern ein einleuchtender Schluß, und dieser verlangt keine tiefe Gelehrsamkeit, sondern nur die Zusammenfassung weniger Gedanken. Während in der beobachtenden Wissenschaft mit der größten Mühe immer nur wenige Schritte vorwärts gemacht werden, wird hier mit wenigen und leichten Schritten die größte Bahn bis an die Grenzen der Welt, wie es scheint, mit dem sichersten Erfolge durchmessen. Eine so viel versprechende Wissenschaft aber findet günstige Aufnahme bei der Menge, namentlich wenn sie außerdem auch noch die Herzensbedürfnisse auf ihrer Seite hat. Die Vernunft hat also auch ein *Popularitätsinteresse* an der Geltung der Thesen.

Die Antithesen dagegen verneinen das Unbedingte. Dadurch widerstreiten sie dem *ethischen* Bedürfnis; sie machen die *systematische* Zusammenfassung der Erkenntnisse unmöglich, sie lassen nur die Kärrnerarbeit der Erfahrung gelten und machen dadurch die Wissenschaft *unpopulär*. Auch verfahren die Antithesen dogmatisch, nicht kritisch, denn sie verneinen nicht bloß die Erkennbarkeit, sondern das *Dasein* des Unbedingten. Von etwas, das ich nicht erkennen kann, darf ich nur sagen, daß es für uns nicht ist, daß es keine Erscheinung ist, nicht aber, daß es an sich nicht ist (Fischer, 479 ff.). Jetzt erst kann die Vernunft *unparteiisch* entscheiden; jetzt liegen ihre Interessen offen da und können nicht mehr als geheime Beweggründe mitwirken. Es genügt offenbar nicht, daß die Vernunft beide Parteien abweist, da weder die Ansprüche der Thesen noch die der Antithesen berechtigt seien; denn diese Ansprüche gründen sich auf anscheinend richtige Beweise. Sie hat die Verpflichtung nachzuweisen, daß in der Beweisführung der einen oder der anderen Partei oder von beiden ein Fehler begangen worden sei. Beide Parteien gründen ihre Sätze auf folgenden *Schluß*: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe

aller seiner Bedingungen, also auch das Unbedingte gegeben; nun ist das Bedingte gegeben, also auch die Totalität seiner Bedingungen, d. h. das Weltall. Von diesem gegebenen Weltall beweisen die Thesen die räumlich-zeitliche Begrenzung, die Einfachheit der Bestandteile, die unbedingte Kausalität, die absolute Notwendigkeit. Die Antithesen beweisen in allen Punkten das Gegenteil. Beide Parteien machen dieselbe Voraussetzung, daß die Welt als Ganzes gegeben und als gegebenes Objekt erkennbar sei. Von dieser Voraussetzung hängt die Gültigkeit der Beweise ab: ist sie richtig, gelten sie auf beiden Seiten, ist sie falsch, sind sie auf beiden Seiten ungültig. Diese Voraussetzung wird also in erster Linie zu untersuchen sein.

Daß es im *Begriff* des Bedingten liegt, alle seine Bedingungen vorauszusetzen, ist richtig. Der Untersatz aber sagt nicht, der bedingte *Begriff* sei gegeben, sondern das bedingte *Dasein*. Gegeben heißt aber für uns Menschen: in der Anschauung, als Erscheinung gegeben. Also bedeutet der Ausdruck „bedingtes Dasein" in beiden Sätzen nicht dasselbe: im Obersatz einen bloßen Begriff, einen Gegenstand des Denkens, ein bloß gedachtes Ding, das also unabhängig ist von unserer Sinnlichkeit, ein *Ding an sich*; im Untersatz dagegen ein Objekt der Erkenntnis, also etwas, das uns in Raum und Zeit gegeben ist, eine *Erscheinung*. Also macht die Voraussetzung der Kosmologie den Fehler, den man in der Logik als quaternio terminorum bezeichnet: den Fehler der Vierzahl der Begriffe, während der kategorische Schluß nur drei Begriffe enthalten darf.

Wenn uns nun das bedingte Dasein *nur als Erscheinung* gegeben ist, so ist der Schlußsatz der Voraussetzung falsch. Denn mit einer Erscheinung sind uns nicht *alle* Erscheinungen zugleich gegeben. Wir müssen vielmehr durch Erfahrung in Raum und Zeit von einer zur andern fortschreiten, und die Bedingungen sind uns immer

nur so weit gegeben, als wir sie entdeckt haben. Die Welt reicht für uns stets nur soweit als unsere Erfahrung. Die Welt ist uns nicht als der fertige Zusammenhang der Erscheinungen gegeben, sondern dieser Zusammenhang erzeugt sich uns successive in unserer Erfahrung. Man kann sich ja denken, daß die Welt unabhängig von unserem Denken existiert; dann existiert sie als Ganzes. Aber dann ist sie eben nicht uns gegeben. Was uns gegeben ist, sind die Erscheinungen, und diese Erscheinungen bauen wir unter der Leitung verbindender Gesetze auf zu einem größeren Zusammenhange. Aber dieser Zusammenhang wird niemals ein Ganzes, da Raum und Zeit unendlich sind. Daher haben die widerstreitenden Sätze der Antinomien beide Unrecht. Also sind die Erkenntnisse der reinen Kosmologie bloßer Schein.

Müssen wir somit eine Erkenntnis des Weltganzen als Wahn erklären, so brauchen wir darum nicht auf die Idee des Weltganzen zu verzichten. Die Idee hat für die Wissenschaft Bedeutung als „regulatives Prinzip", sie soll sie stets daran erinnern, daß auf dem weiten Felde der Erfahrung nirgends das Unbedingte anzutreffen ist, soweit sie auch ihre Synthesen fortsetzen mag. Sie lehrt uns, daß die Sinnenwelt keine absolute Größe ist. Unser Zurückschreiten in der Reihe der Bedingungen geht vielmehr ins Unbestimmte, von jedem Gliede zu einem noch entfernteren, sei es durch eigene Erfahrung oder durch den Leitfaden der Geschichte oder durch die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen (Kritik, 421). Ebenso lehrt uns die Idee, die Teilung des Raumes niemals für vollendet zu halten. Die Materie, die den Raum erfüllt, besteht zwar nicht aus unendlich vielen Teilen; aber die Möglichkeit ihrer Teilung geht ins Unendliche.

Auch in der Form der Freiheit wird nun die kosmologische Idee für Kant zu einem wichtigen Prinzip. Sie besteht in dem Vermögen, einen Zustand und damit eine

Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen. Negativ gefaßt besteht dieses Vermögen in der Unabhängigkeit von den in der Natur gegebenen Kausalbedingungen. Positiv gefaßt ist sie das Vermögen, daß wir selbst die ursprünglichen und alleinigen Bedingungen unseres Handelns sind. Wenn jede Handlung bloß durch natürliche Ursachen bestimmt wird, so erfolgt sie mit ausnahmsloser Notwendigkeit, sie hat nicht anders sein können, als sie ist, und es ist ungereimt zu verlangen, daß sie anders hätte sein sollen. In diesem Falle gibt es also auch keinen Willen, der vom natürlichen Kausalgesetz unabhängig wäre, keinen freien Willen. Wir nennen den Willen praktisch frei, wenn er von dem Bewußtsein begleitet ist, daß er in einem gegebenen Fall auch anders hätte handeln können. Ohne diese praktische Freiheit gibt es kein sittliches Handeln und keine moralische Zurechnung. Das Gebot des Soll hat keine Bedeutung und ist ohnmächtig, wenn ich nicht anders handeln kann, als mir von Natur bestimmt ist. Im ethischen Interesse muß also die Freiheit schlechterdings bejaht werden. Allein wie kann sie mit dem Naturgesetz zusammen bestehen? Wenn die stetige Kette der Naturursachen an irgendeinem Punkte durch die unbedingte Handlung zerrissen werden kann, so ist die Möglichkeit der Wissenschaft aufgehoben.

Die natürlichen Ursachen umspannen den gesamten Ablauf der Zeit. Es gibt keinen Moment in der Zeit, der nicht durch den vorhergehenden Zeitmoment gesetzmäßig bedingt wäre. Wenn es somit unbedingte Ursachen gibt, können sie jedenfalls nicht in der Zeit gegeben sein. Ihre Wirkungen aber sind unsere Handlungen, also Erscheinungen in der Sinnenwelt und deren Gesetzmäßigkeit unterworfen. Das ist in der Tat das schwierigste Problem der Philosophie.

Die unbedingte Ursache kann nicht in Raum und Zeit gegeben werden, also keine Erscheinung, kein Gegenstand der Erfahrung, nichts Empirisches sein. Wenn sie also für

uns überhaupt etwas bedeuten kann, so ist sie ein bloßer Begriff, etwas bloß Gedachtes, Intelligibles, ein Gedankending.

Wenn also eine Vereinigung von Natur und Freiheit überhaupt möglich ist, kann sie nicht anders geschehen, als indem wir die Natur, die uns als Erscheinung gegeben ist, zugleich auch als Ding an sich denken. Als Erscheinung ist sie bedingt durch das ausnahmslose Kausalgesetz; als intelligibles Ding wird sie gedacht als unabhängig von der Zeit und schlechthin unbedingt und ursprünglich in ihren Handlungen. In dieser Vorstellung erhält also dieselbe Natur ein sinnliches und ein bloß begriffliches Gepräge, einen empirischen und einen intelligiblen Charakter. Dieselben Vorgänge werden zngleich als Naturbegebenheiten und als Taten der Freiheit betrachtet. Aber beide können uns nie in einem Widerstreit erscheinen, denn wir sehen nie beide Verhältnisse gegeben, sie treffen nie zusammen. Denn der Schauplatz des empirischen ist die Zeit, auf diesem kann das Intelligible nie erscheinen. Somit können wir diese Doppelursache nur in einer Form denken. Der sinnliche Kausalzusammenhang ist die Erscheinung des Vernunftzusammenhangs. Jede Veränderung in der Natur hat ihre äußere Ursache; aber die Natur mit allen ihren Veränderungen ist vielleicht nur die Erscheinung einer Welt an sich, in welcher die freie Vernunft Bedingung des Geschehens ist. Vielleicht! Denn das ist keine Erkenntnis, sondern ein bloßer Gedanke. Zur Natur aber gehört der handelnde Mensch, und als Erscheinungen folgen seine Handlungen aus seinem empirischen Charakter. Dieser ist die natürliche Ursache aller seiner Handlungen. Allein der empirische Charakter wurzelt im intelligiblen, entspringt aus ihm, oder, wie wir lieber ohne Bild sagen wollen, ist seine Erscheinung. Auf diese Weise wird der Zusammenhang der Erfahrung in keinem Punkte unterbrochen; denn die Begebenheiten

folgen alle aus dem empirischen Charakter. Das Naturgesetz erleidet nicht den kleinsten Abbruch. Denn die Freiheit liegt nicht zwischen, sondern hinter den Begebenheiten; die Vernunft ist „die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint" (442). Somit kann eine Form der Verbindung wenigstens gedacht werden, in welcher Natur und Freiheit sich nicht widersprechen. Damit ist also das Problem der Freiheit auf die Frage zurückgeführt: wie geschieht es nun, daß der intelligible Charakter den empirischen hervorbingt? In dieser Fragestellung tritt die Unlösbarkeit des Problems zutage. Um sie zu lösen, müßten wir hinter die Erscheinung blicken können. Das überschreitet so weit alles Vermögen unserer Vernunft, als ob man früge: woher der transcendentale Gegenstand unserer äußeren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgendeine andere gibt (445).

Ist die Freiheit als Gegenstand der Erkenntnis unmöglich, so behält sie doch ihre subjektive Wirklichkeit als Idee. Indem Kant diese Idee zum regulativen Prinzip unseres Handelns erhebt, begründet er seine praktische Philosophie. Wir müssen so handeln, als ob wir frei wären, wir müssen die Freiheit zur Form unserer Handlungen machen. Daraus ergibt sich das Gesetz für unseren Willen, daß er sich unabhängig von jedem äußeren Antrieb rein aus sich selbst bestimmen solle. Diese Selbstgesetzgebung oder Selbstbestimmung des Willens nennt Kant seine Autonomie. Der autonome Wille sagt zum Bewußtsein: du sollst! Da dieses Gebot unbedingt gilt, ohne jede Rücksicht auf empirische Bedingungen, so nennt es Kant den kategorischen Imperativ. Der empirische Wille besteht im Begehren der Lust und im Vermeiden der Unlust. Dieser bildet nun gleichsam den Stoff des kategorischen Imperativs, und dieser gibt dem empirischen die Form. Diese Form besteht in der Allgemeinheit.

Lust und Unlust sind individuelle Beweggründe: was dem einen angenehm, ist dem andern unangenehm. So kann jedes Subjekt andere Motive haben, sich andere Zwecke setzen. *Ethisch* sind aber nur *allgemeine* Grundsätze, Beweggründe, die von *allen* Menschen anerkannt werden können. Die empirischen Motive müssen also, um ethisch zu werden, die Form der Allgemeinheit erlangen. Dies geschieht, indem wir sie an dem obersten Grundsatz der Moral messen: handle so, daß der Grundsatz deines Wollens zugleich als Prinzip einer *allgemeinen* Gesetzgebung gelten kann, d. h. daß beim Versuche, ihn als allgemein befolgtes Gesetz zu denken, kein Widerspruch herauskommt.

Was treibt nun den Willen, diesem Gesetz gemäß zu handeln? Kant antwortet: *ethisch* ist eine Handlung nur, wenn die *Achtung vor dem Gesetz selbst* ihre Triebfeder ist. Eine Handlung kann dem Gesetze gemäß, aber aus Neigung geschehen sein. Dann ist sie zwar rechtmäßig, aber nicht moralisch. Der Inbegriff der Neigungen ist die *Eigenliebe*. Sie wird durch das Sittengesetz eingeschränkt. Was unsere Eigenliebe demütigt, erscheint uns als achtenswert. Daher achten wir das moralische Gesetz. So wird Achtung vor dem Gesetz zur Triebfeder des menschlichen Handelns.

So ist der Grundgedanke von Kants praktischer Philosophie, daß das Individuum den *Zweck des Daseins* nicht allein *in sich*, sondern zugleich in der *Gattung* zu suchen habe. Kein Mensch darf so handeln, daß ein anderer durch dieses Handeln als *bloßes Mittel* gebraucht wird. Der Wille jedes Menschen muß sich in der ethischen Gesetzgebung als *Endzweck* fühlen können.

Durch den Gedanken des *Endzwecks* bekommt nun auch jene bedingende Gesetzmäßigkeit der intelligiblen

Welt eine nähere Bestimmung. Wieder ist aber diese Bestimmung nicht Erkenntnis, sondern bloßes Denken. Es ist wenigstens möglich, sich vorzustellen, daß der ganze Naturmechanismus, wie er uns erscheint, die Erscheinung eines Zusammenhangs der Dinge an sich ist, in welchem der Mensch als Endzweck das oberste Glied bildet. Das können wir freilich nur denken, niemals im Naturmechanismus selbst nachweisen wollen. Da zeigt sich wohl, daß das Gras für das Vieh und dieses für den Menschen nötig ist, nicht aber, warum es nötig, daß die Menschen existieren, welches, sagt Kant, „wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten sein dürfte" (Cohen, Eth. 238). Der Mensch kann also die Beglaubigung seines Vorrangs nicht von der Natur erwarten; er muß sich selbst als Endzweck erklären, indem er sich in seine Gedankenwelt als Bürger versetzt.

Ich kann hier nicht auf eine Kritik dieser Freiheitslehre eintreten. Nur der Vorwurf der Mystik sei noch von ihr abgewendet. Mystisch ist nur eine Lehre, die sich als Erkenntnis gibt. Diese Lehre erklärt sich aber unaufhörlich und unermüdlich als bloßes Denken. Daher steht sie im Lichte klaren und deutlichen Bewußtseins. F. A. Lange hat sie als Begriffsdichtung bezeichnet. Aber Dichtung ist nur die freie Verbindung von Gedanken. Das Ding an sich ist jedoch kein willkürlich konstruierter, sondern ein Grenzbegriff. Grenzbegriffe aber stehen mit dem wissenschaftlichen Denken in notwendigem Zusammenhang. Wenn wir die Gegenstände der Erfahrung als Erscheinungen betrachten müssen, so müssen wir auch Dinge an sich zu ihnen hinzudenken. Diese Freiheitslehre ist daher nicht Dichtung, sondern ein systematisches Fertigdenken der Erkenntnis im klaren Bewußtsein ihrer Grenzen.

Auch Schiller, dessen Genius diese Lehre aufnahm,

hat sie nicht in reine Dichtung aufgelöst. Er hat das Gefüge der Grundgedanken bestehen lassen, er hat es nur in symbolischer Anschauung versinnlicht. Er hat das Ideal zum Leben gemacht. Dadurch hat er die Wirkung der Idee auf das Bewußtsein der Menschen verstärkt. Daher glaubt Lange mit Unrecht, Schiller habe die Kantische Lehre nicht nur dichterisch gestaltet, der Phantasie zugänglich gemacht, sondern er habe ihre volle Konsequenz gezogen, zu der Kant nicht gelangt sei. Da diese Ansicht sehr verbreitet ist, will ich die charakteristische Stelle aus Lange mitteilen: „Schiller," sagt Lange (II, 62), „der Dichter der Freiheit, durfte es wagen, die Freiheit offen in das ‚Reich der Träume' und in das ‚Reich der Schatten' zu versetzen, denn unter seiner Hand erhoben sich die Träume und Schatten zum Ideal. Das Schwankende wurde zum sicheren Pol, das Zerfließende zur göttlichen Gestalt, das Spiel der Willkür zum ewigen Gesetz, wenn er das Ideal dem Leben gegenüberstellte. Was Religion und Moral nur immer Gutes hegen, kann nicht reiner und gewaltiger dargestellt werden als in jenem unsterblichen Hymnus (‚Das Ideal und das Leben'), der mit der Himmelfahrt des gequälten Göttersohnes schließt. Hier verkörpert sich die Flucht aus den Schranken der Sinne in die intelligible Welt." Der Dichter nennt eben Flucht, was der Philosoph notwendigen Fortgang der Vernunft in ihrem Denkgeschäft nennt. Wir folgen dem Gott, der „flammend sich vom Menschen scheidet," und nun wechseln Traum und Wahrheit ihre Rolle — „des Lebens schweres Traumbild sinkt und sinkt".

Gewiß ist dieses Gedicht von wunderbarer Schönheit; aber diese darf uns nicht verleiten, es als einen philosophischen Fortschritt zu betrachten. Der Dichter darf Traumbild nennen, was der Philosoph Erscheinungswelt. Der Grenzbegriff ist negativ, indem er die Welt zur Erscheinung macht; aber er wirkt zugleich positiv, indem er

das Denken zum Begriff einer Welt führt, in welcher die Verhältnisse von Raum und Zeit aufgehoben sind. So leitet das dichterische Ideal den Menschengeist nicht höher, nicht in andere Regionen als die Idee; seine Leitung ist nur schöner und freundlicher.

Buchdruckerei Robert Noske, Borna-Leipzig.

ESTERREICH, Dr. K., Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen. Erster Band: Das Ich und das Selbstbewußtsein. Die scheinbare Spaltung des Ich. VII, 532 S. 1910. M. 15.—

Dieses Werk ist auf zwei Bände berechnet. Der erste Band enthält die Ausführungen .d Darlegungen über psychasthenische Spaltungserscheinungen des Selbstbewußtseins. r zweite Band wird „Die Ekstase" enthalten und unter voller Berücksichtigung des sehr chhaltigen Selbstzeugnis-Materials der Religionsgeschichte verfaßt werden.

ROST, Dr. WALTER, Naturphilosophie. Erster Band. X, 306 Seiten. 1910. M. 8.—

Das Buch stellt keineswegs eine wesentlich historische Arbeit dar und bietet cht etwa Zusammenstellungen, sondern ist ein selbständiges systematisches Werk. chdem der Verfasser einen Überblick über die Geschichte der Naturphilosophie geben hat, wobei er zuletzt bei Mach und Ostwald verweilt, geht er hauptsächlich auf s Problem der Verursachung ein. In einem zweiten Band soll das Problem der Natur-eckmäßigkeit und des Darwinismus zur Sprache kommen. Der Standpunkt des Ver-ssers ist der des Empirismus, und er hat in manchen wichtigen Fragen Neues vor-bracht, was Bestand haben wird.

Das Buch ist in einer möglichst klaren und anschaulichen Sprache geschrieben, so ß es jeder intelligente Abiturient dürfte lesen können.

RANDTL, Dr. ANTONIN, Die Einfühlung. VI, 121 S. 1910. M. 2.40

Es handelt sich hier nicht um eine bloße Zusammenfassung bestehender Theorien, ndern das unter Psychologen wie namentlich Ästhetikern so viel genannte Problem der nfühlung wird einer gründlichen Revision unterzogen, und es wird schrittweise der ychologische Sachverhalt klargestellt, wobei sich erhebliche Differenzen gegenüber den rrschenden Anschauungen ergeben. Die Lehre von der Einfühlung wird hierdurch auf e neue und bleibende Basis gestellt.

ÜDTKE, Dr. FRANZ, Kritische Geschichte der Apperzeptionsbegriffe. VI, 101 S. 1911. M. 3.—

Der Verfasser ist bei seiner Darstellung stets auf die Quellen zurückgegangen und fft dadurch manchen Fehler anderer Bearbeiter ausgemerzt zu haben. Er hat nicht len Autor behandelt, der einen Apperzeptionsbegriff angewendet hat, sondern nur die uptsächlichsten, nämlich: Leibniz, Kant, Herbart, Lazarus, Steinthal, Wundt, Erdmann, ps, Jerusalem.

EININGER, Dr. ROBERT, Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems. VI, 464 Seiten. 1911. M. 14.—, geb. M. 16.—

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, eine Seite der Gesamtgeschichte der ilosophie, nämlich das Erkenntnisproblem in seinem innern Zusammenhange mit den eltanschauungen, die Abhängigkeit dieser von Lösungs-Versuchen der ersten zu unter-chen. Ihre Absicht ist eine systematisch kritische, die aber an der Hand historischer ispiele verwirklicht werden soll. Sie beabsichtigt zu diesem Zwecke eine beschränkte nzahl in jeder Hinsicht bedeutsamer philosophischer Standpunkte ohne Rücksicht auf die nderheiten ihrer geschichtlichen Formung, ihrem systematischen Gehalt nach darzu-ellen, in ihren letzten Folgerungen zu entwickeln und ihrer fortwirkenden Bedeutung ch kritisch zu prüfen.

ÄBERLIN, Dr. P., Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie. Eine kritische Studie. V, 205 S. 1908. M. 5.40

Das Buch enthält eine rein wissenschaftliche Kritik der Grundgedanken des Philo-phen. In der deutschen Literatur existiert eine solche prinzipielle und alle Hauptsachen nfassende Kritik noch nicht; sie ist aber angeregt und nötig geworden durch das Er-heinen der Gauppschen Spencer-Monographie und durch die Übersetzung der „Autobio-aphie". Auch nicht einmal die englische Literatur besitzt eine umfassende und knapp sammenfassende kritische Schrift über Spencer. Das Buch bildet einen wertvollen itrag zur kritischen Naturphilosophie.

Verlag von Johann Ambrosius Barth in Leipzig

WENTSCHER, Prof. Dr. MAX, Ethik. I. Teil. XII, 368 S. 1902. M. 7.—, geb. M. 8.50
II. Teil. XII, 396 S. 1905. M. 9.—, geb. M. 10.50

Verfasser verteidigt entschieden die Willensfreiheit und stellt sich dadurch in bewußten Gegensatz zu der großen Mehrzahl der modernen Ethiker. Er zeigt sich zugleich als Anhänger der Lotzeschen Philosophie, wie es denn überhaupt wesentlich der Boden dieses letzteren ist, aus dem die vorliegende Ethik hervorgewachsen.

VOLD, J. MOURLY, Über den Traum. Experimental-psychologische Untersuchungen. Herausgegeben von Dr. O. Klemm. 2 Bände. XIII, 435 S. VI, 459 S. 1910—12. M. 22.—

Die hinterlassenen Untersuchungen des nordischen Gelehrten über das Traumleben bilden das psychologische Hauptwerk des Verfassers. Es ist selten ein so reiches Material über die Reizträume zusammengetragen worden und die angestellten Versuche umfassen den Zeitraum von nicht weniger als 25 Jahren.

KLEINPETER, Prof. Dr. HANS, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Unter Zugrundelegung der Anschauungen von Mach, Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson und Ostwald dargestellt. XII, 160 S. 1905. M. 3.—, geb. M. 3.80

Das vorliegende Buch deckt sich im allgemeinen mit den Ansichten der im Titel genannten Personen. Der Herr Verfasser hat aus deren im Wesen übereinstimmenden Ansichten jenen Kern gemeinsamer Überzeugungen darzustellen versucht, der nach seinem Dafürhalten die Grundlage zu einer wissenschaftlich haltbaren Erkenntnislehre zu bieten geeignet erscheint. Das Buch gibt diejenigen Anschauungen wieder, die heutigentags modern sind, und wird daher auch bei dem größeren Publikum Anklang finden.

STÖHR, Prof. Dr. ADOLF, Philosophie der unbelebten Materie. Hypothetische Darstellung der Einheit des Stoffes und seiner Bewegungsgesetze. XIV, 418 S. mit 35 Fig. 1906. M. 7.—, geb. M. 8.—

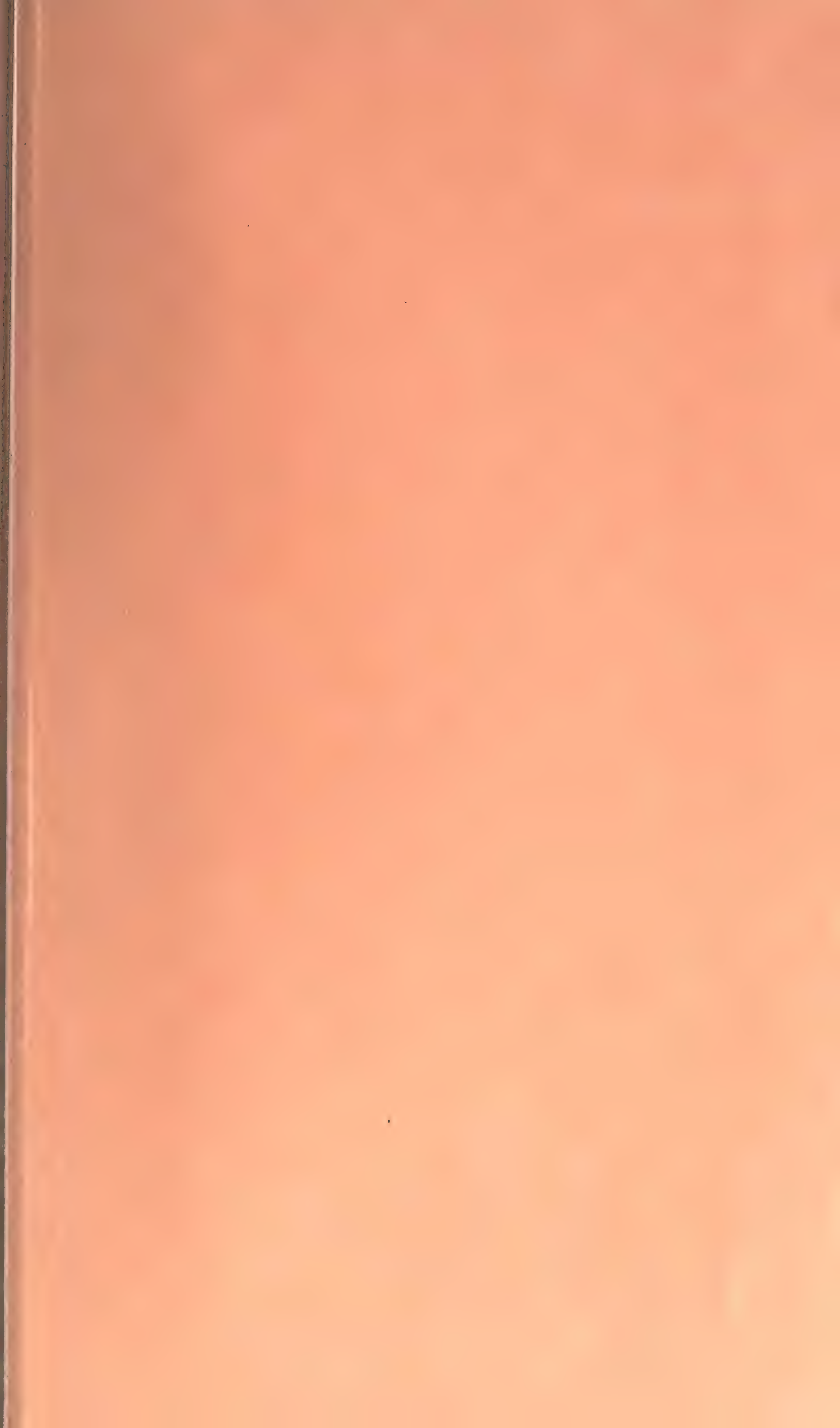
Das vorliegende Werk über die Atomistik ist entstanden aus dem früheren Buche des Verfassers „Zur Philosophie des Uratomes“, als der Verfasser versuchte, die Frage zu behandeln, ob der monenergetische Standpunkt für die Hypothetik der Materie möglich sei. Die Auswahl der Probleme erfolgte durchaus nach dem rein methodologischen Gesichtspunkte und aus dem Interesse der reinen Hypothetik um ihrer selbst willen, also nicht aus dem physikalischen, sondern aus dem philosophisch-konstruktiven Bedürfnisse heraus. Prof. Stöhr ist ein äußerst origineller und hochbedeutender Denker, nur ein solcher vermag die Schwierigkeit der von ihm behandelten Materie zu beherrschen. Wer sich mit seinen Untersuchungen beschäftigt, wird die Tiefe der Gedanken und die Fülle der Anregung bewundern.

ZIEHEN, Prof. Dr. TH., Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben. 3. Aufl. 72 S. 1912. M. 2.20

Politisch-anthropolog. Revue: In der am Autor bekannten klaren und allgemein verständlichen Weise wird zunächst dargestellt, wie vom Altertum bis zur Gegenwart die Lehre vom Zusammenhang des Gehirns mit dem Seelenleben sich allmählich entwickelt hat. Die naturwissenschaftlichen Erfahrungen unserer Zeit, welche unwiderleglich das Gebundensein aller Seelenvorgänge an Gehirnprozessen beweisen, werden kurz, aber übersichtlich erwähnt. Dann wird auf die verschiedenen Lösungen des Problems eingegangen, welche näheren Beziehungen zwischen den materiellen Prozessen des Gehirns und den Empfindungen herrschen. Die verschiedenen Theorien des Dualismus und Monismus werden schließlich zu widerlegen versucht. Dr. Max Brahn.

KRAFT, Dr. VIKTOR, Weltbegriff und Erkenntnisbegriff. Eine erkenntnistheoretische Studie. XII, 232 S. 1911. M. 5.—

PICHLER, Dr. HANS, Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit. IV, 72 Seiten. 1912. M. 2.40



MEINONG, Prof. Dr. A., Über Annahmen. 2. umg. Aufl. XVI, 403 S. 1910. M. 10 —, geb. M. 11.—

Die neue Auflage hat alles das nutzbar gemacht, was sich inzwischen innerhalb des Problemenkreises dieser Untersuchungen geklärt hat, wobei namentlich die Versuche der Gegenstandstheorie berücksichtigt wurden. Es ist fernerhin die literarische Diskussion weitergeführt worden, so daß die neue Auflage auch den Besitzern der ersten etwas sein wird.

MÜNSTERBERG, Prof. Dr. HUGO, Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung. VIII, 486 S. 1908. M, 10.—, geb. M. 11.—

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie: Das Buch enthält eine Philosophie aus einem Gusse. Der Verfasser, bekannt als Psycholog, ist zur reinen Philosophie übergegangen und wandelt in den Bahnen des deutschen Idealismus. Der Inhalt überrascht im einzelnen durch die Energie und Bestimmtheit, mit der alle einschlägigen Probleme gelöst werden.

STERN, Prof. Dr. L. WILLIAM, Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. I. Bd. Ableitung und Grundlehre. XIV, 434 S. 1906. M. 13.—, geb. M. 14.—

Philosoph. Wochenschrift: Als Zeichen einer neuen Ära der Philosophie einer Epoche des wahren Idealismus, der sich mit dem strengen Realismus durchaus verträgt, sei das schöne und geistvolle Buch von L. W. Stern freudig begrüßt. Möge es viele und verständnisvolle Leser finden.

SPIR, A., Gesammelte Werke. Herausgegeben von Helene Claparède-Spir. 2 Bde. 1908. M. 20.—, geb. M. 22.—

Band I: **Denken und Wirklichkeit.** Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie, 4. Aufl. Nebst einer Skizze über des Autors Leben und Lehre. XXX, 548 S. mit Titelbildnis. 1908. M. 12.—, geb. M. 13.—

Band II: **Moralität und Religion.** 4. Aufl. Recht und Unrecht. Schriften vermischten Inhalts. VI, 390 S. 1908. M. 8.—, geb. M. 9.—

STUMPF, Prof. Dr. CARL, Philosophische Reden und Vorträge. II, 262 S. 1910. M. 5.—, geb. M. 5 80

Inhalt: Die Lust am Trauerspiel. — Leib und Seele. — Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. — Zur Methodik der Kinderpsychologie. — Die Wiedergeburt der Philosophie. — Vom ethischen Skeptizismus. — Die Anfänge der Musik.

Der Tag: Es ist sehr erfreulich, daß Stumpf sich entschlossen hat, seine bei verschiedenen, zumeist akademischen Gelegenheiten gehaltenen Vorträge philosophischen Inhalts nunmehr auch in einem Bande gesammelt herauszugeben. Denn wenn auch solche Vorträge naturgemäß nur in allgemeinen Zügen über den jeweils in Frage stehenden Gegenstand Aufklärung geben können, so hat es doch Stumpf stets in ungewöhnlicher Weise verstanden, in knappen Rahmen solcher Vorträge das Recht seines eigenen Standpunktes zu erweisen und diesen zum Mittelpunkt der ganzen Darlegung zu machen . . . Stumpfs gesammelte philosophische Vorträge sind in ihrer gedanken- und ausblicksreichen Knappheit keine sehr leichte, aber für den, dem es um ein wirkliches Verständnis der behandelten Fragen zu tun ist, sehr fruchtbare und geradezu unentbehrliche Lektüre.

STERN, Dr. M. L., Monistische Ethik. Gesetze der Physik und Ethik, abgeleitet aus den Grundprinzipien der Deszendenztheorie. Herausgegeben von Dr. Viktor Stern. VIII, 242 S. mit 1 farbigen Tafel. 1911. M. 6.30

Die Philosophie kann auf die Frage: „Welchen Sinn hat mein Leben, welchen Sinn und Wert kann es haben?" keine befriedigende Antwort geben, nur eine Geistesmacht gibt hier Antwort — die Religion. Der Verfasser wünscht nun auf Grund seiner naturwissenschaftlichen Anschauungen hier zu vermitteln und glaubt, daß diese Ethik auch anderen ein erlösendes Heilmittel für das Weh unserer Zeit, eine siegreiche Überwindung des Pessimismus und doch kein blinder oberflächlicher Optimismus sein soll.

Buchdruckerei Robert Noske, Borna-Leipzig.

